

DIE LEHRE VON DER *OIKONOMIA*
GOTTES IN DER *ORATIO CATECHETICA*
GREGORS VON NYSSA

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — A.F.J. KLIJN
G. QUISPEL — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XXX



DIE LEHRE VON DER *OIKONOMIA*
GOTTES IN DER *ORATIO CATECHETICA*
GREGORS VON NYSSA

VON

REINHARD JAKOB KEES



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1995

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Kees, Reinhard Jakob.

Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica
Gregors von Nyssa / von Reinhard Jakob Kees.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN
0920-623X ; v. 30)

Originally presented as the author's thesis, Göttingen, 1993.

Includes bibliographical references (p.) and indexes.

ISBN 9004102000 (cloth : alk. paper)

1. Gregory, of Nyssa, Saint, ca. 335-ca. 394. Oratio catechetica
magna. 2. Economy of God—History of doctrines—Early church, ca.
30-600. I. Title. II. Series.

BR65.G76K44 1995

230'.14—dc20

94-38534

CIP

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia

Patrum ; texts and studies of early Christian life and language.

— Leiden ; New York ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

NE: HST

Vol. 30. Kees, Reinhard Jakob: Die Lehre von der oikonomia

Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa. — 1994

Kees, Reinhard Jakob:

Die Lehre von der oikonomia Gottes in der Oratio catechetica

Gregors von Nyssa / von Reinhard Jakob Kees. — Leiden ; New

York ; Köln : Brill, 1994

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 30)

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1993

ISBN 90-04-10200-0

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 10200 0

© Copyright 1995 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written
permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by E.J. Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Vorwort	IX
Einleitung	1

TEIL I

Die Anliegen und Methoden der theologischen Entfaltung in der <i>oratio catechetica</i>	5
1. Die katechetische Ausrichtung der <i>oratio catechetica</i> und deren Konsequenzen	5
2. Die vernünftige Argumentation in ihrem Verhältnis zu den Vorgaben aus Schrift und Tradition in der <i>oratio catechetica</i> ...	13
3. Der Gebrauch von Schriftziten in der <i>oratio catechetica</i> ...	28
4. Die Verwendung von Beispielen, Bildern und Vergleichen in der <i>oratio catechetica</i>	34

TEIL II

Die Struktur der <i>oratio catechetica</i>	39
1. Die Einteilung der <i>oratio catechetica</i>	39
2. Der Aufbau der <i>oratio catechetica</i>	57
2.1. <i>Theologia</i> und <i>Oikonomia</i> bis zur <i>oratio catechetica</i> ..	58
2.2. <i>Theologia</i> und <i>Oikonomia</i> - die Struktur der <i>oratio catechetica</i>	60
3. Inhalt und Gliederung der <i>oratio catechetica</i>	64

TEIL III

Vergleich der <i>oratio catechetica</i> mit literarischen Vorbildern nach Absicht, Methode und Aufbau	67
Vorbemerkungen zu den Quellen Gregors von Nyssa	67
1. Vergleich der <i>oratio catechetica</i> mit <i>de principiis</i> des Origenes	69
2. Vergleich der <i>oratio catechetica</i> mit <i>contra gentes</i> und <i>de incarnatione</i> des Athanasius	78

TEIL IV

Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der <i>oratio catechetica</i>	91
1. Die Verankerung der <i>Oikonomia</i> in der <i>Theologia</i> - die Trinitätslehre	92
2. Das Hauptthema der <i>oratio catechetica</i> - die Übereinstimmung von <i>Oikonomia</i> und <i>Theologia</i>	103
3. Die Verteidigung der <i>Oikonomia</i> und deren Konsequenzen für die Anthropologie	119
3.1. Die rechte Unterscheidung von 'gut' und 'schlecht' ..	119
3.2. Die Gründe für den Fall des Menschen aus seiner guten Bestimmung	128
3.2.1. Die ontologische Hauptdifferenz und ihre Konsequenzen für den Menschen	129
3.2.2. Die Freiheit des Menschen - ihre Bestimmung und ihre Verwirklichung	132
3.2.3. Die Leiblichkeit des Menschen und ihre positive Bestimmung	134
3.3. Der Fall des Menschen - die Verfehlung des Guten und der Tod der Seele	136
3.4. Die Folge des Falls - der leibliche Tod - ein gutes Geschenk Gottes	141
4. Die Kontinuität der <i>Oikonomia</i>	147
5. Das Christusgeschehen - die Gott entsprechende Mitte der <i>Oikonomia</i>	150
5.1. Das Verhältnis von Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Christi	150
5.2. Die Mitte der <i>Oikonomia</i> - die Auferstehung Christi und ihre Wirkung	155
5.3. Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi für den ganzen Kosmos	159
6. Die Konsequenzen des Christusgeschehens für den Menschen	162
6.1. Freiheit, Glaube und Tugend	162
6.2. Die Taufe als Nachahmung von Tod und Auferstehung Christi, ihre Wirkung und ihre Konsequenzen für das zukünftige Leben	166
6.3. Die Teilhabe am "vergöttlichten" Leib Christi	182
7. Die christologischen Aussagen als Hintergrund für die Lehre von der <i>Oikonomia</i> in der <i>oratio catechetica</i>	191

TEIL V

Die in der <i>oratio catechetica</i> entfaltete Lehre von der <i>Oikonomia</i> Gottes im Vergleich zum Gesamtwerk Gregors	199
Vorüberlegungen	199
1. Die Datierung der <i>oratio catechetica</i>	201
2. Die Anthropologie Gregors in ihrer Entwicklung bis zur <i>oratio catechetica</i>	208
2.1. Die Definition des Menschen	208
2.2. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen	210
2.3. Die finale Grundstruktur - das Streben des Menschen zu Gott	212
2.4. Die Freiheit des Menschen und der Fall	217
2.5. Die Folgen des Falls für den Menschen - Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit oder Tod	220
2.6. Die Teilhabe des Menschen an Gott	236
2.7. Der Mensch als Vermittler zwischen νοετόν und αἰσθητόν	240
2.8. Der Tod des Menschen	242
2.9. Der Tod der Seele	244
3. Die Soteriologie Gregors in ihrer Entwicklung bis zur <i>oratio catechetica</i>	247
3.1. Die Wiederherstellung des ursprünglichen Heils - das durchgängige Ziel der <i>Oikonomia</i> Gottes	247
3.2. Soteriologische Aussagen der frühen Werke Gregors ..	249
3.3. Die Bedeutung Christi in den späteren Werken	252
3.4. Die Wirkung Christi - "Erstling und Sauerteig"	257
3.5. Die Anteilnahme an der Auferstehung Christi durch Nachahmung in der Taufe	264
3.6. Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi ..	267
3.7. Das Verhältnis von Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi	269
3.8. Die Eschatologie	271
4. Die Christologie Gregors in ihrer Entwicklung bis zur <i>oratio catechetica</i>	278

TEIL VI

Die in der <i>oratio catechetica</i> entfaltete Lehre von der <i>Oikonomia</i> Gottes im Vergleich zu Aussagen des Methodius und des Athanasius	290
Vorbemerkungen	290
1. Gedanken des Methodius in der <i>oratio catechetica</i> und deren Uminterpretation	292
2. Gedanken des Athanasius in der <i>oratio catechetica</i> und deren Weiterentwicklung	302
Zusammenfassung	317
Literaturverzeichnis	323
Sekundärliteratur	323
Textausgaben und Übersetzungen der berücksichtigten Werke Gregors von Nyssa	330
Textausgaben und Übersetzungen der berücksichtigten Werke von Athanasius, Methodius und Origenes	335
Indices	337
Index wichtiger griechischer Begriffe	337
Index wichtiger theologischer Begriffe und Sachverhalte	338

VORWORT

Die Anregung zu dieser Arbeit erhielt ich im Herbstsemester 1984 durch ein von Dozent Dr. M.JACOB am Sprachenkonvikt, der Theologischen Ausbildungsstätte der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, veranstaltetes Seminar in der Systematischen Theologie. Nachdem durch Prof. Dr. G.SCHULZ (Naumburg, jetzt Münster) und Dozent Dr. W.ULLMANN (Berlin) mein Interesse an der Patristik überhaupt geweckt worden war, faszinierten mich an der *oratio catechetica* Gregors von Nyssa, daß in diesem Werk viele wichtige Themen der Theologie, viele wichtige Fragen und Probleme, über die wir auch sonst im Gespräch waren, bedacht und in ihrer gegenseitigen Verknüpfung dargestellt wurden.

So entstand in den Jahren 1984 bis 1989 - mit einer zweieinhalbjährigen Unterbrechung, während derer ich als Studieninspektor am Sprachenkonvikt für die Studienangelegenheiten und Studentenfragen zuständig war - der Grundstock dieser Arbeit im ständigen Austausch mit Dozenten und Studenten, die an der Theologie des vierten Jahrhunderts interessiert waren.

Dank der Vermittlung durch Prof. Dr. G.MAY (Mainz) und dank der Unterstützung durch die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und den Bund Evangelischer Kirchen in der DDR war es mir möglich, 1986 auf Einladung von Prof. Dr. L.F.MATEO-SECO am 6. Internationalen Kolloquium über Gregor von Nyssa in Pamplona teilzunehmen. Die dort geknüpften Kontakte zu internationalen Gregor-von-Nyssa-Forschern waren für mich ein Ansporn, nach der Zeit als Studieninspektor meine angefangene Arbeit über die *oratio catechetica* fortzusetzen. Außerdem halfen sie mir, die oft nur im "Westen" vorhandene Primär- und Sekundärliteratur zu bekommen. Stellvertretend für alle, die mich in dieser Zeit in dieser Hinsicht unterstützt haben, seien Prof. Dr.M.PARMENTIER (Hilversum), Prof. Dr. Dr. H.DROBNER (Paderborn), Prof. Dr. R.WINLING (Straßbourg) und Dr. F.MANN (Münster) von der Forschungsstelle "Gregor von Nyssa" an der Westfälischen Wilhelms-Universität genannt.

Nachdem der Initiator dieser Arbeit das Sprachenkonvikt verlassen hatte und auch Dr. W.ULLMANN im "heißen Herbst 1989" in die Politik ging, war Prof. Dr. W.KRÖTKE, mein Lehrer in Systematischer Theologie, dankenswerter Weise bereit, mich zu "erben". Doch so war ich gerade in der Phase, in der der Hauptteil des Textes entstand, ohne spezielle patristische Betreuung. Zudem wurde "mein Institut", das Sprachenkonvikt, im Zusammenhang der deutschen Vereinigung zunächst umgestaltet und dann als Theologische Hochschule aufgelöst.

Dankenswerter Weise hat sich Prof. Dr. E.MÜHLENBERG meiner angenommen. Er begleitete seit Frühjahr 1990 die Arbeit, deren Fertigstellung sich durch die vielfältigen Aufgaben im Pfarramt, das ich seit 1990 in einer

Berliner Gemeinde innehabe, und durch andere Aktivitäten im Kirchenkreis, in der Landeskirche und in der EKD bis zum Frühjahr 1993 verzögerte.

Dank gilt meiner Landeskirche, meiner Gemeinde und meiner Familie, die für meine Interessen Verständnis zeigten und mich in den letzten vier Jahren zweimal für einen Monat zur Überarbeitung des Werkes und einmal zur Vorbereitung auf das Rigorosum beurlaubt haben. Auch allen anderen Genannten und Ungenannten sei an dieser Stelle herzlich gedankt für ihre Begleitung, für ihr Aufmuntern und ihr kritisches Nachfragen, denn ohne dies wäre der langwierige Prozeß der Erstellung dieser Arbeit nie zum Ende gekommen.

Dank gilt der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen, bei der ich als Externer dieses Werk als Dissertation im Frühjahr 1993 einreichen durfte.

Besonderer Dank gilt dem E.J.BRILL-Verlag und den Herausgebern für die Aufnahme dieser Dissertation in die Supplements to Vigiliae Christianae.

Letztlich bleibt mir noch all denen zu danken, die mir bei der außerordentlich schwierigen Erstellung des Layouts sowie bei der Fehlersuche und beim Ausdrucken mit Rat und Tat zur Seite standen.

Berlin, im Juli 1994

EINLEITUNG

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich dem Denken Gregors von Nyssa zu nähern. Die Art und Weise, wie man sich dem Gesamtwerk nähert, ist von entscheidender Bedeutung dafür, wie sich das theologische Denken Gregors in der Gesamtheit darstellt.

Eine häufig gewählte Methode ist es, sich ein sehr spezielles Thema aus der Vielzahl der von Gregor behandelten Themen herauszugreifen und in verschiedenen Werken die Aussagen zu diesem Thema zu untersuchen. Dabei ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten, die in den früheren Arbeiten weniger, in den neueren schon etwas mehr Berücksichtigung gefunden haben.¹ Es besteht leicht die Gefahr, daß die einzelnen gefundenen Zitate aus dem Zusammenhang gerissen und ohne Berücksichtigung des Kontextes und der Absicht des ganzen Werkes interpretiert werden. Bei dieser Methode muß besonders kritisch gefragt werden, inwieweit es zulässig ist, die in zeitlich großem Abstand voneinander entstandenen Werke, die noch dazu unter verschiedenen Bedingungen und mit jeweils verschiedener Absicht verfaßt worden sind, gleichermaßen zur Erarbeitung eines Themas heranzuziehen. Wenn Zitate aus den frühen Werken unter demselben Aspekt betrachtet werden wie die aus den späten, dann wird übersehen, daß Gregors Theologie eine bedeutsame Entwicklung durchlaufen hat.² Andererseits kann gerade eine gründliche Einzeluntersuchung zu einem Thema der Theologie Gregors dazu beitragen, die Entwicklung in diesem Bereich besonders gut zu erfassen.³ Doch auch dann bleibt bei der Themenarbeit ein entscheidendes Desiderat. Es gelingt bei dieser Methode nur selten, die Bedeutung und Stellung des gewählten Themas im Gesamtgefüge der Theologie und die Gründe für die Entwicklung in dieser Thematik zu erfassen, da der Einfluß von Veränderungen innerhalb anderer Themen nur schwer in den Blick genommen werden kann.

Die andere Methode ist es, ein einzelnes, ausgesuchtes Werk eingehend zu analysieren und zu kommentieren.⁴ Bei einer solchen Analyse wird das

¹ Sehr deutlich hat R.HÜBNER, *Einheit*, S. 27, auf diese Probleme hingewiesen und sie, soweit es möglich war, vermieden.

² Ein sehr krasses Beispiel, das deutlich zeigt, zu welchen abwegigen Konsequenzen eine solche Betrachtungsweise des Gesamtwerkes führt, ist H.J.OESTERLE, *Anthropologie*. R.HÜBNER, *Einheit*, S.27, reflektiert über die Zulässigkeit, verschiedene zeitlich entfernte Werke gleichermaßen zur Erarbeitung eines Themas heranzuziehen. Er hält es für die Leib Christi Vorstellung für legitim, für Christologie, Trinitätslehre - und ich füge hinzu: Anthropologie und Soteriologie - dagegen für illegitim, weil Gregors Lehre in diesen Punkten im Werden ist, und manchmal die zeitliche Differenzen von ein paar Monaten schon Unterschiede ergeben.

³ Z.B. E.MÜHLENBERG, *Unendlichkeit*, bes S. 91ff

⁴ Z.B. H.DROBNER, *Drei Tage*. Leider gibt es viel zu wenig Monographien, die mit theolo-

jeweilige Werk selbstverständlich unter Berücksichtigung der Absicht, des Adressatenkreises und der Entstehungszeit interpretiert. Auch der Kontext einer jeden Aussage wird gebührende Beachtung finden. Doch auch hier ergeben sich Probleme. Zum einen spiegelt das ausgesuchte Werk jeweils nur einen bestimmten Stand in der Entwicklung der Theologie Gregors wieder. Zum anderen sind die in dem Werk behandelten Themen von der Absicht und der Veranlassung des Werkes, jedoch nicht unbedingt von der Wichtigkeit des Gedankens diktiert worden. Auch bei dieser Methode kann ihr Gewicht in dem Gesamtgefüge der Theologie Gregors nur schwer erfaßt werden.

Für alle, die an der Verflochtenheit der theologischen Themen und an der Bedeutung einzelner Themen innerhalb des Gesamtgefüges der Theologie Gregors interessiert sind und einen diesem Interesse angemessenen Zugang zu demselben suchen, ist ganz besonders ein Werk des Nysseners von großem Wert, die *oratio catechetica*. Sie ist von ihrer Zielsetzung und Methode,⁵ von ihrem Aufbau⁶ und von ihrer zeitlichen Entstehung⁷ her besonders geeignet, einen authentischen Zugang zum Denken Gregors von Nyssa zu eröffnen. Zum einen verzichtet er in ihr auf ausführliche Entfaltungen einzelner, sehr spezieller Themen. Das erleichtert den Zugang zu den wichtigsten theologischen Aussagen. Zum anderen bemüht er sich um Vollständigkeit der wichtigsten Themen und um Stimmigkeit der Aussagen untereinander. Dadurch wird die gegenseitige Verknüpfung und Zusammengehörigkeit der verschiedenen Themen, sowie der Platz und die Bedeutung eines jeden Theologumenon im Duktus der Entfaltung deutlich.

Da es die grundlegende Zielsetzungen der hier vorliegenden Untersuchung ist, größere Zusammenhänge in der Theologie Gregors nachzuzeichnen und Beziehungen zwischen einzelnen theologischen Aussagen und Themen zu entdecken, und so dargestellt werden soll, welches Gewicht einzelne theologische Grundentscheidungen im Gesamtgefüge der Theologie Gregors haben und wie sich Entscheidungen in verschiedenen Themen gegenseitig beeinflussen, ist gerade die *or cat* der Haupt- und Ausgangspunkt der Überlegungen zur Lehre des Nysseners.

Weil es in der *or cat* vor allem und zuerst um die Verknüpfung von *Theologia* und *Oikonomia*, dann aber auch um die Verknüpfung der oikono-

gischem und philologischem Interesse ein Werk Gregors gründlich analysieren. Dieses Defizit auszugleichen, ist ein Ziel der Gregor-von-Nyssa-Kolloquia, die sich eingehend mit jeweils einem Werk oder einer Gruppe von Werken des Nysseners beschäftigen. Vgl. J.van WINDEN / A.van HECK, Colloquii Leidensis Acta (zu *de infantibus*); A.SPIRA / Ch.KLOCK, The Easter Sermons; A.SPIRA: The biographical Works; L.F.MATEO-SECO / J.BASTERO: El "Contra Eunomium I" und das letzte Kolloquium zu *Eccl.* in St.Andrews 1990, dessen Akten von S.HALL herausgegeben werden.

⁵ Siehe S.5ff

⁶ Siehe S.57ff

⁷ Siehe S.201ff

mischen Themen untereinander geht, sollen diese Themen auch der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit sein. Sie macht sich die systematisch-theologisch interessante Gliederung und Darstellungsweise der *or cat* zu Nutze und trägt die wichtigsten Aussagen in ihrer gegenseitigen Verknüpfung zusammen, um davon ausgehend auch das Gewicht entsprechender Aussagen in anderen Werken Gregors zu messen.

Auf diese Weise wird das Besondere der *or cat* als Zugang zum Gesamtwerk Gregors fruchtbar gemacht. Beim Vergleich mit den früheren theologischen Werken des Nysseners wird deutlich, daß die zunehmende Verknüpfung der theologischen Themen nicht ohne Auswirkung auf die Inhalte selbst geblieben ist. Es ist eine immer stärker werdende Bedeutung des Christusgeschehens in der Soteriologie und Trinitätstheologie erkennbar, die ihrerseits zu Konsequenzen in der Anthropologie, z.B. zu einer immer positiveren Bewertung der Leiblichkeit des Menschen führt. Es zeigt sich, daß die so veränderte Anthropologie, in der die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, das Angewiesensein auf die Teilhabe an Gott und die Rettung durch Gott selbst immer deutlicher wird, ihrerseits eine breitere Entfaltung und tiefere Durchdringung der Soteriologie und Christologie verlangt und ein immer intensiveres Bedenken des Christusgeschehens notwendig macht, was wiederum zu einer immer stärkeren Bewertung der Auferstehung Christi führt, die in der *or cat* zu Recht als soteriologische bzw. oikonomische Mitte des Werkes beurteilt werden kann.

Vom Anliegen der hier vorliegenden Untersuchung her ist es geboten, wichtige Textabschnitte vor allem in dem jeweiligen Kontext und auf dem Hintergrund der jeweiligen Aussageabsicht im Argumentationsgang des jeweiligen Werkes zu interpretieren und auszulegen.

Die Reihenfolge der Darstellung wird sich dabei nicht so sehr vom Text, als vielmehr von den behandelten Inhalten leiten lassen. Da Gregor jedoch in der *oratio catechetica* die Reihenfolge der Themen und ihre Anordnung in erster Linie vom Inhalt her gestaltet, kann sich die Darstellung der Lehre vom Heilshandeln Gottes in diesem Werk an dem Gesamtaufbau der *or cat* orientieren. So ergeben sich notwendig Parallelen in der Entfaltung Gregors und der vorliegenden Darstellung seiner Aussagen.

Damit diese Arbeit nicht nur für alle die lesbar ist, die sich ohnehin schon mit Gregor von Nyssa und mit den griechischsprachigen Kirchenvätern beschäftigen, sondern auch von allen denen gelesen werden kann, die einen ersten Zugang zu den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts und deren Theologie suchen aber nicht ohne Schwierigkeiten deren Sprache verstehen, werden alle Zitate übersetzt und wichtige Begriffe erklärt. Sofern nichts anderes ausdrücklich vermerkt ist, sind die Übersetzungen vom Verfasser dieser Arbeit. Es sind Arbeitsübersetzungen, d.h. sie bemühen sich, die Spannung zwischen Texttreue und Verständlichkeit im Deutschen auszugleichen und

achten dabei weniger auf einen flüssigen Stil. Eine längere Textpassage wird stets eingetrückt wiedergegeben. Damit Übersetzung und Paraphrase, bzw. referierende Gedankenwiedergabe voneinander zu unterscheiden sind, ist die Übersetzung *kursiv* hervorgehoben. Ansonsten wird *kursiv* für Stellen- und Werkangaben, sowie für aus dem Griechischen unübersetzt übernommene Begriffe verwendet.

TEIL EINS

DIE ANLIEGEN UND METHODEN DER
THEOLOGISCHEN ENTFALTUNG IN DER *ORATIO*
CATECHETICA

Bevor die hauptsächlich theologischen Inhalte und Zusammenhänge in der *or cat* herausgearbeitet werden können, sind Überlegungen zur Absicht des Werkes, zur Methode der theologischen Entfaltung sowie zur Struktur des Werkes notwendig. Nur so kann es gewährleistet werden, daß jeder einzelnen Aussage die ihr gebührende Bedeutung in der Darstellung der Theologie Gregors zugewiesen wird.

1. DIE KATECHETISCHE AUSRICHTUNG
DER *ORATIO CATECHETICA* UND DEREN
KONSEQUENZEN

Im ersten Satz der *or cat* spricht Gregor deutlich aus, für wen und mit welchem Ziel er dieses Werk verfaßt hat.

*Die Lehre der Unterweisung ist notwendig für die, die dem Geheimnis der Frömmigkeit vorstehen, damit durch Hinzufügung von Geretteten die Kirche angefüllt werde, wenn das der Lehre entsprechende, glaubwürdige Wort den Ungläubigen zu Gehör gebracht wird.*⁸

Gregor möchte mit der *or cat* zum Wachsen der Kirche beitragen. Er möchte, daß immer mehr Menschen das rettende Wort des Evangeliums hören, daß immer mehr in die Gemeinschaft der Geretteten kommen. Dabei geht er davon aus, wie er schon im *antirr* formuliert hat, daß *die gute Frucht einer*

⁸ *or cat* P. I PG.9,8 = Sr.1,1 Die *oratio catechetica* wird in der vorliegenden Arbeit wie folgt zitiert: Kapitel- und Abschnittangabe jeweils nach: Discours catéchétique. Texte grec, traduction française, introduction et index par L.MÉRIDIÉ (TDEHC 7), Paris 1908; Obwohl die Kapitel- und erst recht die Abschnitteinteilung nicht authentisch sind, (siehe S.39ff - die Abschnitteinteilung stammt offensichtlich vom Herausgeber) werden wir uns dieser Einteilungen bedienen, um in den Ausgaben das schnellere Auffinden der Stellen zu ermöglichen.

PG. = Spalten- und Zeilenangabe Patrologiae cursus completus ... Seris Graeca... Gregorii episcopi Nysseni opera... Hrsg. J.-P. MIGNE, tom.II (PG = 45)

Sr. = Seiten- und Zeilenangaben nach: The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa, ed. J.H.SRAWLEY (CPT), Cambridge 1903

Abkürzungen der Werke Gregors (nach: M.ALTENBURGER / F.MANN, Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Leiden: Brill 1987) siehe Werksverzeichnis im Literaturverzeichnis S.329f

jeden Lehre ... die Hinzufügung von Geretteten ist.⁹ An dieser Frucht ist jede Lehre zu messen.

Doch um den Hinzukommenden das rettende Wort des Glaubens auch deutlich machen zu können, hält es Gregor nicht nur für notwendig, Irrlehren und falsche Vorurteile in theologischen Traktaten zu widerlegen, wie er es in den Werken gegen Eunomius und Apolinarius getan hat,¹⁰ oder schwierige theologische Probleme wie in den kleinen trinitätstheologischen¹¹ und in seinen großen anthropologischen Werken¹² tief zu durchdringen und zu entfalten, sondern er weiß, daß die Ergebnisse dieser theologischen Arbeit auch so aufgearbeitet werden müssen, daß sie für die Taufunterweisung fruchtbar gemacht werden können.

Dieser Notwendigkeit will Gregor mit der *or cat* entsprechen. Er schreibt dieses Büchlein für die, die die christlichen Gemeinden leiten und das *glaubwürdige* Wort der christlichen Lehre den *Hinzukommenden* vortragen. Daher unterscheidet sich die *or cat* in diesem entscheidenden Punkt von aller anderen katechetisch ausgerichteten Literatur der östlichen Kirche dieser Zeit. Die 24 *Katechesen* des Cyrill von Jerusalem beispielsweise sind Ansprachen für Taufbewerber und z.T. für Neugetaufte. Ebenso richten sich die *Katechetischen Homelien* des Theodor von Mopsuestia und die *Katechesen* des Johannes Chrysostomos an die Katechumenen selbst.¹³ Die *or cat* dagegen ist in erster Linie ein Werk für Katecheten.

Indem Gregor dieses Werk für die schreibt, die selbst fest im Glauben stehen und deshalb die Aufgabe haben, die Hinzukommenden zu unterweisen, gelingt es ihm, ein für den Leserkreis sehr geschlossenes Werk vorzulegen. Die Katecheten haben es ja mit sehr verschiedenen Vorurteilen und Verirrungen der Katechumenen zu tun. So ist die Themenbreite für sie als Unterweisende von großer Bedeutung. Für den einzelnen Unterwiesenen jedoch trifft das nicht zu. Er hat beispielsweise entweder einen zu stark monotheistischen oder zu stark polytheistischen Gottesglauben, aber nie beides. Für ihn wäre jeweils nur ein Teil der Argumentation von Bedeutung. Andere Teile wären für ihn, wäre er der Adressat dieses Werkes, ohne Bedeutung.¹⁴ Dennoch muß, wie im Folgenden deutlich wird, schon hier darauf hingewiesen werden, daß Gregor auch immer die konkrete Unterweisung und die

⁹ *antirrh* GNO III/1 131,13

¹⁰ *Eun, ref Eun, antirrh*

¹¹ *Eust, graec, Abl*

¹² *op hom, an et res*

¹³ Siehe B.ALTANER / A.STUIBER, S. 312, 321, 326; O.BARDENHEWER, *Patrologie*, S.250, 314. Am ehesten ließe sich aus der westlichen Kirche das Werk Augustins *De catechizandis rudibus* zum Vergleich heranziehen, da in ihm eine "Einführung in das Christentum" mit zwei Musterkatechesen gegeben wird (B.ALTANER / A.STUIBER, S.432).

¹⁴ Dies wird besonders bei einem Vergleich mit Athanasius' Doppelwerk *gent* und *inc* deutlich. Siehe S.78ff

Katechumenen im Blick hat.¹⁵ Sie werden häufig sogar direkt angesprochen.¹⁶

Insofern ist die *or cat* kein "eigentliches dogmatisches Handbuch im Sinne eines alles umfassenden Lern- und Nachschlagewerkes", wie A.GRILLMEIER urteilt,¹⁷ sondern eher ein Zwischenglied zwischen Dogmatik und Katechese - vielleicht unseren Arbeitshilfen für den katechetischen Unterricht vergleichbar.

Gregor will den Unterweisenden ein Hilfsmittel in die Hand geben, das sie befähigen soll, den bei der Unterweisung gegen den christlichen Glauben auftretenden Einwänden zu begegnen. Er will sie dazu anleiten, diejenigen, die sich in *Irrtümer verstrickt haben, auf den rechten Weg zu bringen*.¹⁸ Es wird deutlich, daß die Widerlegung von Vorurteilen und Einwänden kein Selbstzweck ist, sondern ein positives Ziel hat. Diesem Ziel entsprechend geht es Gregor in der *or cat* nicht darum, die Unterweisenden nur zur Widerlegung von Einwänden, also zu einem Streitgespräch zu befähigen, das den Katechumenen in seiner Verkehrtheit bloßstellt. Im Gegenteil: Er will mit seinem Werk dazu anhalten, um die Hinzukommenden zu ringen, für sie, nicht gegen sie zu argumentieren, sie *auf den rechten Weg*, nämlich zum Bekenntnis und zur Taufe zu bringen.¹⁹ Von dieser positiven katechetischen Absicht her ist die ganze Apologetik des Werkes zu verstehen. Diesem Anliegen entspricht es, daß die *or cat* in der Behandlung der Taufe und des daraus resultierenden christlichen Lebens ihren Abschluß findet.

Eine Zusammenfassung am Ende der Behandlung der Taufe zeigt sehr deutlich den Zusammenhang zwischen der Lehre, der Taufe und dem Weg der Unterweisung, der zurückgelegt werden muß. Das ist genau der Weg, den Gregor in der *or cat* für die Katecheten gangbar machen will. In *or cat* 36 heißt es:

Denn welche Mühe ist dabei, zu glauben, daß Gott überall ist, weil er ja in allem ist, daß er bei denen ist, die seine lebensschaffende Macht anrufen, und daß er, wenn er da ist, das ihm Entsprechende tut. Eigentümlich ist aber den göttlichen Wirkungen die Rettung der Bedürftigen. Diese wird aber durch die Reinigung im Wasser wirksam. Wer aber gereinigt ist, wird zur Teilhabe am Reinen gelangen. Das wahrhaft Reine ist die Gottheit. Du siehst, wie klein und leicht auszuführen das ist, was dem Anfang entspricht: Glaube und Wasser. Das eine innerhalb unserer freien Selbstausrichtungsmacht gelegen, das andere dem menschlichen Leben gut vertraut. Aber das daraus erwachsene Gut:

¹⁵ Besonders in *or cat* 39-40 PG.97,47ff = Sr.154,2ff

¹⁶ Diese Beobachtung kann zu der Annahme führen, daß Gregor hier eine Taufansprache zum letzten Teil seiner *or cat* umgearbeitet hat.

¹⁷ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.620

¹⁸ *or cat* P.2 PG.9,30 = Sr.3,1

¹⁹ Vgl. *ascens* GNO IX 324,5ff. Auch dort geht es um den Zusammenhang zwischen der Unterweisung, die den Bedürfnissen der Katechumenen angepaßt sein muß, und der danach folgenden Taufe.

*Wie groß und wie gut ist es, mit dem Göttlichen selbst innige Gemeinschaft zu haben.*²⁰

Der Weg geht von der allgemeinen Gottesvorstellungen aus, führt über die Aussage von der Eigentümlichkeit Gottes, die darin liegt, Gutes zu tun, d.h. den Menschen zu retten, über die Errettung des Menschen hin zum Sakrament, das die Zueignung des in Gottes Willen liegenden und durch Christus ermöglichten Heils ist. Gemessen an der Teilhabe am Göttlichen, schreibt Gregor, ist das, was Anfang und Grundlage dessen ist, sehr klein.

Die katechetische Unterweisung, zu der Gregor beitragen will, kommt in einem solchen Glauben, der stringent zum öffentlichen Bekenntnis und zur Taufe führt, an ihr Ziel. Gregors ganze Lehre, sein ganzes Bemühen in der *or cat* ist ein einziger Appell an die freie Vollmacht des Menschen. Es ist getragen von der Gewißheit, daß der Mensch selbst das Ziel, die Ausrichtung seines Lebens frei bestimmen kann. Weil es in der Vollmacht des Menschen liegt, das rechte Ziel, d.h. die ungebrochene Gemeinschaft mit Gott als Ziel wählen zu können, ist katechetische Unterweisung überhaupt möglich und sinnvoll.

Es geht Gregor aber nicht nur um einzelne Themen, um einzelne Einwände. Um dieses katechetische Ziel erreichen zu können, will er die Unterrichtenden auch befähigen, die Lehre überzeugend, d.h. ohne Widersprüche im Zusammenhang darzustellen. Er möchte ihnen helfen, "das Ganze der christlichen Wahrheit von den geistigen Voraussetzungen und Anforderungen ihrer Gläubigen und Gemeinden her darlegen zu können."²¹ Sein Aufriß will Anregungen zum Nachdenken und zur tieferen Aneignung des bereits Bekannten und Hilfe zur Verkündigung und Verteidigung des Christusglaubens sein.²² In dieser Absicht befruchten und durchdringen sich apologetische und systematisch-theologische Interessen wechselseitig. Die *or cat* ist - wie der Übersetzer und Herausgeber F.OEHLER schreibt - eine "die gesamte theologische Lehre übersichtlich umfassende und begründende Abhandlung."²³ Dies ist um so bedeutender, wenn man bedenkt, daß wir aus dieser Zeit, wie A.GRILLMEIER²⁴ gezeigt hat, kein anderes Werk kennen, das sich mit solcher Klarheit um die Gesamtheit der christlichen Lehre bemüht. Die meisten anderen Werke, auch die anderen Werke Gregors von Nyssa, sind durch einen konkreten Auftrag oder eine theologische Kontroverse veranlaßt. Deshalb beschäftigen sie sich nur mit einem Ausschnitt der christlichen Lehre und haben die Gesamtheit nur mittelbar im Blick. In der *or cat* dagegen hat es Gregor unternommen, da ihn keine konkrete Kontroverse auf ein speziell-

²⁰ *or cat* 36.1-2 PG.92,44-93,2 = Sr.140,1-13

²¹ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.619

²² *ibid.* S.620

²³ F.OEHLER, Bd.II, S.XIII

²⁴ Vgl. A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.611; siehe S.67ff

les theologisches Thema festlegte, die wichtigsten Themen der christlichen Lehre in einem Werk zusammenzustellen.

Diese Besonderheit zwingt zu einer gewissen Systematisierung. Die Themen müssen sachgemäß geordnet sein, um abstoßende Unstimmigkeiten und leicht aufzudeckende Widersprüche zu vermeiden. Sie müssen so ins Verhältnis zueinander gesetzt sein, daß der Aufbau dem Inhalt der Themen entspricht und für den Unterweisenden wie für den Unterwiesenen verständlich und überzeugend ist. Diesen Anforderungen ist Gregor weitgehend nachgekommen. Es durchdringen sich in der *or cat* katechetische, apologetische und systematische Absichten gegenseitig und drängen zur Vollständigkeit, Stimmigkeit aber auch zur Einfachheit und Verstehbarkeit.

Gerade die letztgenannte Folge der katechetischen Zielsetzung der *or cat* führt aber auch dazu, daß dieses Werk von vielen Theologen, die sich mit einzelnen Themen Gregors beschäftigen, wenig beachtet wird.²⁵ Das hat folgenden Grund. Die Absicht der *or cat* zwingt Gregor dazu, viele Themen, die er in anderen Werken ausführlich behandelt hat, hier nur sehr knapp oder sogar überhaupt nicht zu behandeln. Insofern enthält die *or cat* doch nicht die "gesamte theologische Lehre", wie F.OEHLER meint.²⁶ Der Vollständigkeit der Themen steht die Kürze und Einfachheit der jeweiligen Entfaltung gegenüber. Das macht eine Schwäche der *or cat* aus, weil dadurch einige Unklarheiten nicht ausgeräumt werden können.

Aus didaktischen Überlegungen verzichtet Gregor z.B. darauf, die Erkenntnis aus der Auseinandersetzung mit Eunomius, daß - wenn man überhaupt das Wesen Gottes bezeichnen kann - die Unendlichkeit am ehesten ein Begriff für das Wesen Gottes sein könnte, in der *or cat* zu entfalten. Sicher hat der Adressatenkreis und die katechetische Absicht ihn davon abgehalten, seine in *Eun I* entwickelte Aussage von der Unendlichkeit in der *or cat* zu entfalten. Sie hätte zwar ohne Schwierigkeiten in den Gedankengang gepaßt, hätte aber vermutlich dazu geführt, daß die Grundlegung der Theologie für die Unterweisenden und die Unterwiesenen zu kompliziert und vor allem sehr befremdend geworden wäre. Die Unterweisung der Taufbewerber durfte nicht mit einer für alle sehr befremdenden Aussage von der Unendlichkeit Gottes beginnen. Gregor kann ohne Einbuße auf den Begriff der Unendlichkeit verzichten. Es ist unter dem Gesichtspunkt der Unterweisung besser, bei dem von allen anerkannten Gedanken der Vollkommenheit zu beginnen. Der Begriff der Vollkommenheit leistet in der *or cat* genug. Unter Umgehung des Gedanken der Unendlichkeit können alle entscheidenden Aussagen - Ausschluß des Gegenteils, von Veränderung, von Mehr oder Minder - aus

²⁵ Anders ist es bei Werken, die einen größeren Überblick über die Lehrentwicklung in der Alten Kirche geben wollen, z.B. F.NORMANN, S.221. Für ihn empfiehlt es sich, "mit der Großen Katechetischen Rede ... zu beginnen. Sie hat den Vorzug, daß der Autor durchweg von positiven, christlichen Hauptdogmen handelt." Vgl. auch B.STUDER, Soteriologie, S.138

²⁶ F.OEHLER, Bd.II, S.XIII

dem Begriff der Vollkommenheit geschlußfolgert werden, wie auch in der Auseinandersetzung mit Eunomius der Gedanken der Unendlichkeit aus dem der Vollkommenheit geschlossen wurde.²⁷

Gregor verzichtet in der *or cat* auch auf die differenzierte Trinitätstheologie und deren exakte Begriffsbestimmungen, die er in den kleinen trinitarischen Schriften und in den Büchern gegen Eunomius entfaltet hat, und nimmt dabei, sicherlich unbewußt, eine letzte Unklarheit und Undeutlichkeit der in der *or cat* entfalteten Trinitätslehre in Kauf. Für die Unterweisung reicht es ihm aus, das 'Daß' der Trinität anschaulich herzuleiten, das 'Wie' muß dabei nicht erläutert werden. Es bleibt ein Geheimnis.²⁸

Bei der Christologie ist Ähnliches zu bemerken. Gregor lehnt die Frage nach dem 'Wie' der Einigung von Gott und Mensch in Christus im Zusammenhang der *or cat* ausdrücklich ab, da sie, wie er vermutet, nur darauf zielt, die Unmöglichkeit des Berichteten bloßzulegen. Es ist wie bei der Schöpfung wichtig, das 'Daß' zu glauben. Das 'Wie' zu erforschen, ist unangemessen, da es das Denken ohnehin übersteigt.²⁹ Der hier ausgesprochene Verzicht ist kein genereller, sondern einer, der sich aus der katechetischen Ausrichtung der *or cat* ergibt. In den Schriften gegen Eunomius und Apolinarius und in dem kleinen Traktat *Ad Theophilum* hat Gregor versucht, mit Hilfe einer für ihn spezifischen Idiomenlehre das 'Wie' der Einigung von Gott und Mensch in Christus genauer zu durchdringen. Das Fehlen dieser Idiomenlehre macht eine wichtige Schwachstelle der *or cat* aus. Gregor hätte unter genau demselben Vorbehalt der Unbegreiflichkeit des Geheimnisses, unter dem er die Trinitätstheologie angedeutet hat, in der *or cat* auch seine christologische Grundlage entfalten können. Das wäre deshalb vorteilhafter, da er bei der Entfaltung der Soteriologie doch nicht auf seine christologische Grundlage verzichten kann und dadurch einige Formulierungen und Gedankengänge nur mit Hilfe anderer Werke deutlich werden.

Der beispielhaften Erwähnung der Schöpfung im Zusammenhang der Ablehnung einer ausführlichen Entfaltung der Christologie entspricht es, daß Gregor in der *or cat* auch ganz und gar auf die Entfaltung seiner in *hex* entwickelten Schöpfungslehre verzichtet. Auch dieser Verzicht wirkt sich für das Verstehen der Soteriologie hinderlich aus, da die Parallelität der Lehre von der Simultanschöpfung und der Entfaltung des keimhaft Angelegten zur Wirkung der Auferstehung Christi erst durch den Vergleich mit *hex* deutlich wird und eine Verstehenshilfe für die so wichtigen soteriologischen Formulierungen der Kapitel 16 und 32 aus der *or cat* selbst nicht zu entnehmen ist.³⁰ Die Schöpfung ist für Gregor in der *or cat* nur insofern wichtig, als sie

²⁷ Vgl. die Parallelität der Argumentation in *or cat* P.4-8 PG.12,9ff = Sr.3,9ff mit *Eun I* 167f GNO I 77ff

²⁸ *or cat* 3.1 PG.17,41ff = Sr.15,14f

²⁹ *or cat* 11.1f PG.44,4ff = Sr.57,6ff

³⁰ *or cat* 16.9 PG.52,43f = Sr.72,6 und 32.3. PG.80,19f = Sr.116,8

den Menschen betrifft. Hier läßt sich die katechetische Abzweckung am deutlichsten als Grund vermuten.

Gregor verzichtet auch auf eine eigenständige Entfaltung der Eschatologie.³¹ Sie wird im Zusammenhang der Anthropologie und der Tauflehre implizit erwähnt und angedeutet. Aber auch hier zeigt es sich, daß die Andeutungen erst auf dem Hintergrund anderer Werke Gregors deutlich werden, so daß auch dieser Verzicht, die Hauptrichtung der Theologie Gregors schwächt. Auf eine Ekklesiologie hat Gregor in der *or cat* ganz verzichtet.

Es fehlt auch eine ausführliche Ethik, eine Darstellung des geistlichen Lebens.³² Die Grundaussagen der Ethik sind jedoch in Kapitel 40 genannt. Der Verzicht auf die ausführlichere Entfaltung all dieser wichtigen theologischen Themen, läßt sich m.E. nur aus der katechetischen Ausrichtung der *or cat* erklären. Wenn Gregor dieses Werk auch für die Unterweisenden schreibt, so hat er doch immer auch die Unterwiesenen im Blick. An ihren Fragestellungen und ihren Fähigkeiten muß sich die Unterweisung ausrichten. Ausführliche theologische Erörterungen hätten dazu führen können, daß diese ungefiltert an die Katechumenen weitergegeben werden und so die Katechese zu stark belastet worden wäre. Der Verweis auf andere Werke³³ zeigt, daß Gregor denen, die eine ausführlichere Grundlegung der theologischen Themen verlangen, weitere Lektüre zumutet und empfiehlt.

Der Verzicht auf die ausführliche Entfaltung dieser Themen gibt der *or cat* im Gesamtwerk Gregors einen spezifischen Charakter. Insofern hat J.BARBEL recht, wenn er dazu bemerkt: "So sehr sein persönliches Denken aber auch hervortritt, man wird die grundsätzliche Übereinstimmung mit den meisten allgemeinen kirchlichen Überzeugungen seiner Zeit nicht übersehen. Es sind im ganzen zugleich wesentliche und allgemein christliche Gedanken, die er bietet."³⁴

Gregor stellt also aus katechetisch-didaktischen Gründen die "interpretative" Funktion der Theologie, die - wie B. STUDER formuliert - "als intellectus fidei, als tiefere Erfassung der Glaubensgeheimnisse verstanden werden" kann,³⁵ zugunsten der "dogmatischen", von der man ein Urteil darüber erwartet, "was in der christlichen Lehre als Glaubensnorm für alle zu werten ist, die zur kirchlichen Gemeinschaft gehören wollen"³⁶ in der *or cat* zurück.

³¹ Siehe S.271ff

³² Inhaltlich gesehen ist *perf* eine Fortsetzung des letzten Kapitel der *or cat* (Siehe S.265 Anm. 334). Daß unter den Themen, die in der *or cat* nicht behandelt werden, auch die Anthropologie genannt werden muß, wie J.BARBEL, S.28, meint, ist jedoch nicht einzusehen. Sie ist in der *or cat* ausführlich, aber eben etwas anders als in *op hom* und *an et res* dargestellt. Das ist beachtenswert.

³³ *or cat* 38.1 PG.97,36 = Sr.153,6

³⁴ J.BARBEL, S.27

³⁵ B.STUDER, Erlösung, S.24

³⁶ *ibid.*

Dies kann er, da er zwischen wichtigen theologischen Aussagen der Kirche und seinen eigenen theologischen Überlegungen und Erklärungsversuchen zu unterscheiden weiß. Diese Erkenntnis Gregors hat H.DROBNER im Zusammenhang der Erklärung einer Wendung in *trid spat* so formuliert: "Gregor ist sich bewußt, daß es zwar in den grundsätzlichen Aussagen des Glaubens nur eine wahre Lehrmeinung geben kann. Ihre Erklärung und Verdeutlichung jedoch eine Vielfalt von Formen annimmt und annehmen muß, von denen die einen manchen einleuchtend und richtig erscheinen, andere wieder anderen."³⁷ Um diese grundsätzlichen Aussagen der christlichen Lehre geht es Gregor in der *or cat* und nicht um tiefe theologische Erörterungen von einzelnen theologischen Themen. In Einzeldingen ist Gregor kein Dogmatiker. Für ihn sind mehrere Versuche zur Erklärung eines theologischen Sachverhaltes zulässig.³⁸ Daher kann er den Unterweisenden einen breiten Spielraum einräumen, der es ihnen gestattet, selbst Erklärungsversuche zu unternehmen, Schwerpunkte zu setzen und sich so noch besser auf die konkrete Situation der Unterweisung einzustellen.

Aus den katechetischen Anliegen der *or cat* ergibt sich nicht nur eine Straffung und Verkürzung mancher sonst breiter behandelten Themen, sondern auch ein für Gregor untypischer Umgang mit der Schrift³⁹ und eine untypische Terminologie. Er verzichtet wohl ganz bewußt auf die Verwendung einzelner für seine Theologie sonst typischer Begriffe. So kommt beispielsweise Gregors Hauptbegriff für die zweite Hypostase der Trinität 'μονογενής'⁴⁰ in der *or cat* nur zweimal vor. Die gleiche Beobachtung läßt sich zum Begriff 'ὁμοίους' machen. Diesen Begriff gebraucht Gregor sonst sehr häufig zur Beschreibung des Zieles des Menschen und des christlichen Lebens.⁴¹ In der *or cat* dagegen kommt er nur zweimal vor. Ähnliches kann man bei der Behandlung der Taufe in der *or cat* im Vergleich zu ganz parallelen Aussagen in der Predigt *in diem luminum* beobachten. In der *or cat* spricht Gregor immer von der *Kraft Gottes*, in der Predigt dagegen vom

³⁷ H.DROBNER, Drei Tage, S.102, zu *trid spat* (GNO IX 286,15). Im Zusammenhang der Osterpredigt und der Erörterung über das Triduum mortis sagt Gregor dort: *Denn meine Rede bietet keine feste Antwort, sondern eine Erörterung der Frage und einen Lösungsversuch*. Ähnliches finden wir auch in *op hom 16* (PG 44 185A), wo Gregor unter einem ähnlichen Vorbehalt die doppelte Schöpfung des Menschen behandelt. Er möchte durch Schließen und durch Bilder nach Möglichkeit als einen Versuch, das Problem zu lösen, eine Antwort geben, die aber kein mit Nachdruck behaupteter Satz ist. In *op hom 22* (PG 44 204) wird Gregors grundsätzlicher Vorbehalt deutlich. Dort spricht er davon, daß letztlich immer Zweifel bleiben und die Lösung eines Problems immer offen bleiben muß. *Ob der Gedanke der Wahrheit des Gesuchten nahekommt, kann nur die Wahrheit selbst wissen*.

³⁸ Dabei unterscheidet er zwischen der Erklärung für die Wohlgesonnenen und einer für die, die den Zusammenhang tiefer durchdringen möchten. Vgl. *or cat* 17.1-18.5 und 19.1-24.7; siehe S.13ff und auch *trid spat* GNO IX 291,11; dazu H.DROBNER, Drei Tage, S.114

³⁹ Siehe S.28ff

⁴⁰ Vgl. K.HOLL, S.213

⁴¹ Vgl. K.HOLL, S.203

Geist Gottes.⁴² Es zeigt sich an diesen Beispielen, daß Gregor sich auch um eine den Katechumenen angemessene Sprache und Begrifflichkeit bemüht. Dieses Bemühen bereitet ihm offensichtlich keinerlei Schwierigkeiten, da er ohnehin keine terminologisch festgelegte theologische Sprache verwendet. Um Begriffe streitet er nicht.

Insgesamt läßt sich eine Beobachtung auf die *or cat* anwenden, die H.DROBNER für die Predigten Gregors mit Hilfe eines Vergleiches deutlich gemacht hat. H.DROBNER vergleicht die Predigten mit einem Haus, dessen Fundamente nicht zu sehen sind. Sie ist intellektuell niedriger als die Lehrschriften. Das Denken aber ist dasselbe.⁴³ Die *or cat* steht vom Niveau her beurteilt zwischen den Predigten und den Lehrschriften. In beiden Fällen haben didaktische Überlegungen zu den Unterschieden gegenüber den Lehrschriften geführt.

2. DIE VERNÜNFTIGE ARGUMENTATION IN IHREM VERHÄLTNIS ZU DEN VORGABEN AUS SCHRIFT UND TRADITION IN DER *ORATIO CATECHETICA*

Wie Gregor die theologischen Themen, die er für die *or cat* ausgewählt hat, behandeln will, sagt er gleich im Prolog und führt es am Beispiel der Gotteslehre vor. Er stellt ein Grundprinzip der christlichen Unterweisung und damit auch der Unterweisung vor, zu der er mit der *or cat* anleiten will. Zunächst betont Gregor, daß sich der Unterrichtende in seiner Argumentation auf die Position des Gesprächspartners einstellen muß:

*Ein und dieselbe Art des Lehrens paßt nicht auf alle, die zum Wort hinzukommen, sondern man muß die Unterweisung an die Unterschiede der Gottesverehrung anpassen.*⁴⁴ Dabei muß man freilich ein und dasselbe Ziel der Unterweisung im Blick haben, auch wenn man nicht bei jedem die gleiche Art der Unterweisung anwendet. Jeder bringt vorgefaßte Meinungen und Vorurteile mit, der Jude, der Grieche, der Anhomoier, der Manichäer, die Anhänger des Marcion, des Valentin und des Basilides und viele andere, die in Häresien verstrickt sind. Alle diese verschiedenen Vormeinungen müssen mit je verschiedenen Mitteln bekämpft werden, genauso wie man verschiedene Krankheiten mit verschiedenen Heilverfahren heilt. Die Vielgöttereier der Griechen braucht ein anderes Verfahren als *der Unglaube der Juden gegenüber dem einziggezeugten Gott*.⁴⁵ Genauso brauchen auch die je verschiedenen Häresien ihre Heilverfahren. *Denn nicht durch dieselben (Argumente), durch die jemand den Sabellius wieder auf den rechten Weg bringen könnte, könnte er auch dem Anhomoier helfen. Genausowenig hilft der Kampf gegen die Manichäer dem Ju-*

⁴² *diem lum* GNO IX 221ff

⁴³ H.DROBNER, *Drei Tage*, S.5

⁴⁴ *or cat* P.1 PG.9,12ff = Sr.1,5-2,2

⁴⁵ *or cat* P.2 PG.9,27 = Sr.2,12f

den, sondern man muß, wie schon gesagt, auf die vorgefaßten Meinungen der Menschen schauen und die Rede nach dem bei jedem einzelnen vorliegenden Irrtum einrichten. Dabei muß man bei jedem (Lehr)-Gespräch gewisse Ausgangspunkte und vernünftige Voraussetzungen voranstellen, damit durch das von beiden Seiten Anerkannte die Wahrheit der Folgerichtigkeit nach aufgedeckt werde.⁴⁶

Das heißt aber nicht, daß Gregor unaufrichtig oder gar listig argumentiert. Er rechnet damit, daß er mit seinem Gesprächspartner, bzw. für die *or cat* gesagt, daß der Unterweisende mit dem Katechumenen, aufrichtig und vor allem vernünftig argumentieren kann. Der Gesprächspartner muß logische Argumente anerkennen und der Vernünftigkeit eines Argumentes überzeugende Macht einräumen.

Unter diesen Voraussetzungen hat Gregor ein Argumentationsprinzip entwickelt, das er bei allen noch so unterschiedlichen Situationen durchzuhalten bestrebt ist. Seine Argumentation geht immer von dem aus, was auch vom Gesprächspartner anerkannt ist. Erkennt der Partner den gesetzten Ausgangspunkt nicht an, dann geht Gregor in seiner Argumentationskette noch einen Schritt zurück und stellt einen noch allgemeineren Ausgangspunkt an den Anfang des Gesprächsganges. Dies Vorgehen soll an der Grundlegung der Gotteslehre, wie Gregor sie im Anschluß an die Erörterungen über die rechte Methode der Unterweisung vornimmt, gezeigt werden.⁴⁷

Man muß zunächst feststellen, schreibt Gregor in *or cat P.4*, ob er (*sc. der Gesprächspartner*) das Dasein des Göttlichen annimmt, oder nicht. Wenn nicht, wird ihn der Hinweis auf das, was in der Welt gemäß der Ordnung *weise und kunstvoll eingerichtet ist*⁴⁸ zum Bekenntnis einer sich in diesem zeigenden und über allem stehenden Macht bringen.

Als Argument für das Dasein Gottes bedient sich Gregor in verkürzter Form des kosmologischen Gottesbeweises. Der Hinweis auf die kunstvolle Einrichtung der Welt genügt, um den, der die Existenz des Göttlichen leugnet, von seiner irrigen Meinung abzubringen, da von allen anerkannt werden muß, daß Werden und Vergehen zwingend eine Ursache voraussetzen. Doch diese allgemeine platonische⁴⁹ Voraussetzung benennt Gregor hier nicht. Seine theologische Begründung dieser Vorgehensweise gibt er erst in *or cat 15.2*: Aus den Wirkungen schließen wir auf die Natur des Wirkenden.⁵⁰ Weil das Schaffen der Natur Gottes entspricht, ist die Schöpfung der Beweis für Gottes Existenz schlechthin. Aus der Tatsache, daß die Geschöpfe da sind, wird auf den Schöpfer geschlossen. Doch zeigt sich schon hier, daß Gregor so die Existenz Gottes nicht beweisen kann. Er kann sie nur aufzeigen, weil

⁴⁶ *or cat P.2-3* PG.9,30ff = Sr.2,15-3,9

⁴⁷ *or cat P.4* PG.12,9ff = Sr.3,9ff

⁴⁸ *ibd.* PG.12,11-14 = Sr.3,11-4,1

⁴⁹ Z.B. Platon, *Timaios* 28a

⁵⁰ *or cat 15.2* PG.48,5ff = Sr.63,2ff

er ja immer schon von der Existenz Gottes als Schaffenden ausgeht, wenn er die Welt als geschaffen ansieht. Die Existenz Gottes ist unhinterfragbarer Ausgangspunkt der folgerichtigen Argumentation.⁵¹

Wenn der Gesprächspartner aber das Dasein Gottes nicht leugnet, jedoch an eine Vielzahl von Göttern glaubt, dann muß man ihn fragen, *ob das Göttliche für vollkommen oder für bedürftig angesehen wird.*⁵² Wenn der Gesprächspartner die Vollkommenheit Gottes anerkennt, was schicklich und daher wahrscheinlich ist, dann muß er auch anerkennen, daß alles, was an Gott wahrnehmbar ist, vollkommen ist, da Gott nicht aus Gegensätzen zusammengesetzt ist. Ist die Aussage von der Vollkommenheit Gottes zugestanden, dann stellt Gregor die Frage, wie es dann noch viele vollkommene Wesen geben kann, wenn sie alle die gleiche Vollkommenheit haben, da es doch im Vollkommenen keine Unterschiede gibt. Wo es keine Unterschiede gibt, kann es auch keine Unterscheidung einer Vielzahl geben. Da es im Göttlichen kein Mehr oder Minder, kein Besser oder Schlechter, kein mehr oder weniger an Ursprünglichkeit und Neuheit gibt.⁵³ So wird der Polytheist von seiner Annahme einer Vielzahl von Göttern notwendig *zum Bekenntnis einer Gottheit gedrängt, ... weil die Selbigkeit in allem den Glauben zu dem Einen bringt.*⁵⁴ So ist mit dem Bekenntnis des Daseins des einen Gottes der Grund für alle weitere Argumentation gelegt.

Dieses Beispiel macht deutlich, wie Gregor mit vernünftiger Argumentation seine Gesprächspartner von dem, was allgemein anerkannt wird, zu den für die Taufunterweisung wichtigen christlichen Gottesvorstellungen bringen kann. Anerkannt ist, daß Gott nicht unvollkommen ist, sondern vollkommen. So wird der Begriff der Vollkommenheit der entscheidende in dieser Argumentation. In allen Gott zugesprochenen bzw. in ihm erkannten Eigenschaften muß die Vollkommenheit mitgedacht sein, denn sie ist eine Eigenschaft der Eigenschaften, eine Eigenschaft höheren Grades. Daher ist sie als Ausgangspunkt für die Entfaltung aller anderen Gottesvorstellungen geeignet. Aus ihr läßt sich die Einfachheit schließen, da das Vollkommene nicht aus Gegenteilen zusammengesetzt gedacht werden kann. Aus ihr folgt auch die Unveränderlichkeit, weil es keine Entwicklung zum Besseren geben kann. Diese würde einen Mangel an Güte voraussetzen, der behoben werden

⁵¹ Der Hinweis auf die kunstvolle und weise Einrichtung der Welt, der mit der Vollkommenheit des Göttlichen verbunden wird, zeigt ein positives Weltverständnis. Die Welt ist Gottes Schöpfung, als solche ist sie in einem engen Verhältnis zu ihm. Als solche ist sie gut. Aber sie ist Gottes Schöpfung. Als solche ist sie streng von Gott unterschieden, denn sie verdankt sich eines anderen. Sie hat ihr Sein nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gott. Diese zweifache Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf kommt in der *or cat* des öfteren vor allem beim Übergang von der Gotteslehre zur Lehre von Gottes Handeln, speziell in der Erschaffung des Menschen, zum Tragen.

⁵² *or cat P.5 PG.12,19f* = *Sr.4,6f*

⁵³ Hier werden zum ersten mal die vier wichtigen ökonomischen Eigenschaften Gottes aufgezählt, die später im einzelnen behandelt werden, nämlich Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht. Von diesen werden hier (*P.8 PG.12,50* = *Sr.6,5f*) die immanenten Gotteseigenschaften, wie Unvergänglichkeit, Ewigkeit und andere, schon durch die Formulierung abgesetzt.

⁵⁴ *or cat P.7-8 PG.12,48ff* = *Sr.6,3-10*

müßte. Eine Veränderung zum Schlechten widerspricht dem Begriff der Vollkommenheit ohnehin. Jedes Mehr oder Minder und damit jede Unterscheidungsmöglichkeit ist durch den Begriff der Vollkommenheit ausgeschlossen. Genauso ist jedes Übertreten des Vollkommenen ausgeschlossen, denn Vollkommeneres als das Vollkommene gibt es nicht. Der Begriff läßt keine Steigerung zu.⁵⁵

Ähnlich geht Gregor in der folgenden Argumentation vor, in der er von der allgemein anerkannten Tatsache ausgehend, daß Gott nicht *ἄλογος*, *wort-* bzw. *vernunftlos* sein kann, die spezifisch christliche Lehre vom Logos Gottes entwickelt. Wieder zeigt sich, daß das von beiden Anerkannte die Bedingung ist, die gegeben sein muß. In seinem ersten Buch gegen Eunomius hat Gregor diese seine Methode klassisch so beschrieben:

Denn wer weiß nicht, daß jeder gedankliche Schluß seine Ursprünge aus dem Offenbaren und von jedermann Anerkannten nimmt und dadurch den Glauben an das Umstrittene herbeiführt? Und könnte auf andere Weise etwas von dem Verborgenen ergriffen werden, wenn nicht das Anerkannte uns zum Verstehen des Unklaren führte? Wenn aber die Sätze, die als Ausgang zur Klärung des

⁵⁵ Deutlicher werden alle diese Folgerungen in einer Argumentation, die Gregor in dem ersten Buch gegen Eunomius vorführt (*Eun I 167-170* GNO I 77f). Dabei macht er zwei Voraussetzungen: Begreifen, begriffliches Denken heißt: Es müssen die Grenzen von etwas gefunden und benannt werden können. Sie werden durch das Definieren nicht selbst gesetzt, sondern die vorhandenen Grenzen werden aufgezeigt. Begrenzt wird etwas aber nur durch sein Gegenteil. Ausgangspunkt ist nun, wie in der *or cat* die Anerkenntnis auch von Seiten des Eunomius, daß das höchste Sein kein Übertreten an Macht noch an Güte noch an irgendetwas anderem aufzeigt (*Eun I 167 id.77*). Macht, Güte und alles andere, was auch dem Heiligen Geist und dem Einzigezeugten zukommt, ist eben vollkommen. Deshalb sind Vater, Sohn und Geist in dieser Hinsicht bedürfnislos (*ἀνευδής id.77,4*). Nun folgert Gregor weiter, daß das Gute, solange es für das Gegenteil unempfindlich ist, keine Grenze hat, da es ja nur durch das Gegenteil umschrieben werden kann (*Eun I 168 id.77,6*). Das Unbegrenzte ist mit dem Unendlichen identisch (*Eun I 169 id.77,20*). Damit ist jedes Mehr oder Minder ausgeschlossen. Es ist unmöglich ein *Darüber-hinaus* zu denken (*Eun I 170 id.*). Gregor hat mit diesem Gedankengang gezeigt, wie aus dem Begriff der Vollkommenheit der der Unendlichkeit gefolgert werden kann. Auch die Unendlichkeit ist eine Eigenschaft der Eigenschaften, denn es geht ja in dem Argumentationszusammenhang um die Güte Gottes, die als unendlich gedacht werden muß. Deshalb kann es keine adäquate Erkenntnis geben. Der Begriff der Unendlichkeit ist keine Wesensaussage.

Erst in Buch III gegen Eunomius wagt es Gregor, den Begriff der Unendlichkeit auf Gottes Wesen zu übertragen. *Wenn aber seine Eigenschaften unbegrenzt sind, wievielmehr wird er selbst seinem Wesen nach - was auch immer er irgendwann ist - durch keine Grenze, nach keinem Maß begriffen* (*Eun III/1 104* GNO II 38,24). Diese Aussage wird in Abschnitt 108 noch einmal wiederholt und exegetisch untermauert. Es ist aber deutlich, daß sie im Blick auf unser Erkenntnisvermögen formuliert ist. Da es von Gottes Wesen in noch höherem Maße gilt, daß es unendlich ist, ist eine adäquate begriffliche Erkenntnis des Wesens ausgeschlossen. Der Begriff der Unendlichkeit will also den Gottesbegriff der Eunomianer (*ἀγευσία*) nicht einfach ersetzen, sondern er soll deutlich machen, daß es keinen Begriff von Gottes Wesen gibt. Die Aussage der Unendlichkeit ist ja keine Aussage über eine abgeschlossene, zu Ende gedachte Erkenntnis. Dieser Aspekt wird durch den Begriff Vollkommenheit nicht so deutlich. Durch die Einführung des Begriffs Unendlichkeit hat Gregor seine Aussagen über die Erhabenheit Gottes besser untermauern können, als er es hier in der *or cat* mit dem Begriff der Vollkommenheit versucht.

*Unbekannten genommen werden, den Vorstellungen der meisten widerstreiten, dann wäre das Unbekannte durch sie gar nicht geklärt.*⁵⁶

Dieser Satz zeugt davon, daß Gregor, wie E.MÜHLENBERG formuliert, "sehr tief in die aristotelische Logik eingedrungen ist."⁵⁷ Diese Methode zwingt Gregor dazu, Einwände wirklich ernst zu nehmen, und vor allem nach den Hintergründen zu fragen, die zu dem jeweiligen Einwand führen.

Selbst da, wo kein Gegner vorhanden ist, bemüht sich Gregor so zu verfahren. Im Dialog zweier Christen, Makrina und Gregor, über die Seele und die Auferstehung versucht er die Rolle dessen zu spielen, der Einwände macht, kritische Fragen stellt und Widersprüche aufdeckt. Diese Rolle ist zum Auffinden der Wahrheit unerlässlich.⁵⁸

Gregor bedient sich also der Logik, der gedanklichen Folgerichtigkeit,⁵⁹ um so die Vorurteile und Einwände, die gegen die christliche Lehre erhoben werden bzw. erhoben werden können, auszuräumen. So ist die gedankliche Anstrengung apologetisch veranlaßt. Sie steht in apologetischer Funktion und richtet sich gegen unvernünftige, irreligiöse und unmoralische Aussagen und Einwände. Sie hat aber für Gregor noch eine zweite Veranlassung und ein zweites Ziel. Die rationale Reflexion der Glaubensinhalte geschieht auch mit jenem zweiten Interesse, das die Darstellung der *or cat* leitet. Erst durch die vernünftige Durchdringung der einzelnen Lehraussagen gelingt es, dieselben als ein systematisches, aufeinander bezogenes und geordnetes Ganzes zu fassen und darzustellen. Gregor will ja gerade keine lose Aneinanderreihung verschiedener Lehraussagen bieten, sondern er will das Ganze darstellen und zur zusammenhängenden, vernünftigen Darstellung befähigen. Das apologetische und das systematisch-theologische Interesse verbinden sich und dienen einander. Indem Gregor nachweist, daß die einzelnen Aussagen zueinander passen, daß beispielsweise die verkündigte *Oikonomia* der *Theologia* nicht widerspricht, sondern entspricht,⁶⁰ wird einerseits den Einwänden das Fundament entzogen und werden andererseits systematische Zusammenhänge und Bezüge deutlich.

Logik und gedankliche Folgerichtigkeit helfen also die Wahrheit zu verstehen, zu entfalten und darzustellen. Sie sind nützlich als Kampf- und Überzeugungsmittel, um Hinzukommende von ihren falschen Vormeinungen und Einwänden gegen die christliche Lehre abzubringen und ihnen dann dieselbe

⁵⁶ *Eun I 219* GNO I 90,11-19 Übs.: E.MÜHLENBERG, Unendlichkeit, S.99

⁵⁷ E.MÜHLENBERG, Unendlichkeit, S.99 Anm.

⁵⁸ Vgl. *an et res 2.1* PG 46 20A

⁵⁹ Vgl. die Häufung der Begriffe ἀκολουθία bzw. κατ' ἀκόλουθον in Argumentationszusammenhängen: *or cat P.4* PG.12,19 = Sr.4,6; *or cat P.5* PG.12,29 = Sr.5,1; *or cat 5.2* PG.21,11 = Sr.21,14 u.ö.; zur Bedeutungsvielfalt siehe H.DROBNER, Drei Tage, S.94 Dieser Begriff hat seine Bedeutung im Bereich der Logik, der Kosmologie, der Geschichte, der Trinitätslehre und der Exegese. Vgl. auch J.DANIÉLOU, L' être, S.18ff

⁶⁰ Siehe S.103ff

verstehbar zu machen, wenn sie sich gleichermaßen auf die Vernunft als Kriterium einlassen.

In einem sehr entscheidenden Zusammenhang der *or cat* verläßt Gregor scheinbar sein Argumentationsprinzip. Deshalb sei hier auf diesen Zusammenhang eingegangen.

Da die Wohltat Gottes, die er mit und in dem Christusgeschehen an den Menschen getan hat und immer noch tut und tun wird, nicht so offenkundig vorliegt und durch den Augenschein nicht so bestätigt wird, wie beispielsweise die Heilung eines Kranken durch einen Arzt, kündigt Gregor in *or cat 17 logische Schlüsse*⁶¹ an, die eine Lösung des Problems bringen sollen. Er stellt fest, daß das Christusgeschehen auch von denen, die daran glauben, kritisiert wird, weil es nicht die höchste Weisheit und Vernunft zeigt.⁶² Doch dann verläßt er die folgerichtige, vernünftige Argumentationsweise, die sonst immer einen gemeinsamen Ausgangspunkt sucht, um von dort logisch fortzuschreiten, und bringt Tatsachenbeweise. Während vor dem Christusgeschehen die gesamte Menschheit unter dem *Trug der Dämonen, der durch Götzendienerei das Leben der Menschen beherrschte*⁶³ litt, ging das ganze Götzen- und Dämonenwesen in Nichts auf, als *die rettende Gnade Gottes allen Menschen dadurch erschien, daß sie in der menschlichen Natur einwohnte*.⁶⁴ An die Stelle traten *Tempel im Namen Christi, ... der unblutige Priesterdienst und die höchste Philosophia, die mehr durch Werk als durch Wort aufgerichtet wurde, die Verachtung des leiblichen Lebens, die Geringschätzung des Todes...*⁶⁵ was durch die Märtyrer bewiesen wird. Kurz gesagt, das Heidentum wurde vom Christentum abgelöst.

Dasselbe Argument, meint Gregor, gilt auch im Blick auf das Judentum. Bis zu Christus gab es Opfer und dergleichen im Tempel und allen jüdischen Kult, doch seit sie sich dem Glauben an Christus verschlossen haben und am Tempeldienst festhalten wollten, gibt es den Tempel nicht mehr, und den Juden ist der Zugang nach Jerusalem verwehrt.⁶⁶

Das einzige Argument, das Gregor hier ins Feld führt, ist die Tatsache, daß das Christentum gesiegt und das Heidentum keine gesetzliche Stütze mehr hat. Er will damit sagen, die Richtigkeit der Verkündigung erweist sich auch aus der historischen Situation, in der er lebt: Die heidnische Götterverehrung verschwindet, während das Christentum durch Theodosius am 28. Februar 380 in seinem Edikt "Cunctos populos" als die Religion proklamiert wird, in der alle Völker verharren sollen.⁶⁷ Streng genommen ist dies jedoch

⁶¹ *or cat 17* PG.53,40f = Sr.75,5

⁶² Das ist keineswegs, wie J.BARBEL, S.143 (Anm 170) meint, ironisch zu verstehen.

⁶³ *or cat 18.2* PG.53,40f = Sr.75,2

⁶⁴ *or cat 18.3* PG.53,46 = Sr.75,7-9

⁶⁵ *ibd.* PG.56,2ff = Sr.75,18-76,3

⁶⁶ *or cat 18.4-5* PG.56,11ff = Sr.76,8

⁶⁷ A.M.RITTER, *Alte Kirche, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd.1, S. 178. Diese Argumentationsweise durch Tatsachen entspricht dem Vorgehen des Athanasius zu diesem Problem. Beim Vergleich ist jedoch zu beachten, daß es für Athanasius in seiner Zeit weitaus schwieriger war, so zu argumentieren, da die Situation nicht so deutlich war, wie zu Zeiten Gregors. Nicht nur die Art des Vorgehens, sondern auch für Gregor untypische Begriffe

keine Argumentation, sondern eine Behauptung von Tatsachen. Doch Gregor weiß, daß eine solche Art der Argumentation Wohlwollen voraussetzt, daß sie nur für die geeignet ist, die *nicht allzusehr gegen die Wahrheit ankämpfen*.⁶⁸ Offensichtlich gelten diese Argumente nur für die, die ohnehin das Christusgeschehen schon als Aufenthalt Gottes bei den Menschen akzeptiert haben.⁶⁹ Für die Widerspenstigen, die Heiden und Juden, jedoch hat diese Art der Argumentation keinerlei Beweiskraft, denn sie zeigt keineswegs, daß das, was von Christus berichtet wird, nicht den Aussagen über Gott widerspricht. Es wird durch Tatsachenbeweise für sie nicht deutlich, daß das Christusgeschehen vernünftig war und die Rettung der Menschen nur so geschehen konnte. Dieses Defizit soll die folgende Argumentation beheben.

Der Ausgangspunkt, von dem aus Gregor konsequent und in vernünftiger Folgerichtigkeit den Gedanken entwickeln will, sind die *frommen Vorstellungen über Gott in ihren Hauptpunkten*,⁷⁰ die er im Blick auf Gottes Im-Menschen-Sein durchgehen will. Damit ist er wieder bei seiner Methode: Von einem bereits anerkannten Punkt ausgehend, wird das bisher noch nicht Zugestandene folgerichtig erörtert. Ausgangspunkt ist die Gotteslehre, wie Gregor sie in den ersten Kapiteln der *or cat* entfaltet hat.⁷¹ Indem Gregor die vier *oikonomischen* Gotteseigenschaften folgerichtig miteinander verknüpft, wird deutlich, daß nur durch das Christusgeschehen, wie es geschehen ist, die Menschen gerettet werden konnten, ohne daß Gott eine seiner Eigenschaften preisgeben mußte.

Es ist die eigentliche Leistung Gregors, daß er auch im Blick auf das Christusgeschehen nicht an seiner logischen Argumentationsweise vorbeigeht, wie es zunächst den Anschein hat, sondern auch das Christusgeschehen mit seinem bewährten Instrumentarium der vernünftigen Entfaltung als vernünftiges - das heißt für ihn Gott entsprechendes - Geschehen erweist. Aus der Doppelung der Argumentationsweise läßt sich im Vergleich zu Formulierungen in der Osterpredigt *trid spat*⁷² schließen, daß Gregor mit der zweiten Erklärung seine eigene Sicht der Zusammengehörigkeit von *Theologia* und *Oikonomia* darlegt. Nimmt man Kapitel 17.1-18.5 und 19.1-24.7 als eine größere Argumentationseinheit, dann haben die Tatsachenbeweise im Duktus der Argumentation eher die Funktion der Behauptung der Aussage von der Wohltat des Christusgeschehens, höchstens die einer Bestätigung dieser Aussage, keineswegs aber die Funktion eines Beweises. Erst die ver-

und Formulierungen zeigen deutlich, daß Gregor sich hier sehr stark an die Kapitel 29-30 und 46-47 von Athanasius' Schrift '*de incarnatione*' anlehnt. Siehe *or cat* 8.3 S.78ff.

⁶⁸ *or cat* 18.1 PG.53,34 = Sr.74,10f

⁶⁹ Vgl. *ibid.* PG.53,33 = Sr.74,9

⁷⁰ *or cat* 19.1 PG.56,45 = Sr.78,9

⁷¹ Wieder zeigt sich, daß das Kriterium der Rede von Gott die Vollkommenheit ist. In diesem Zusammenhang verwendet Gregor aber nicht *τελειότης*, sondern, weil er von Gottes Handeln spricht, *ἀρετή* (vgl. *or cat* 15.7 PG.49,4 = Sr.66,1f).

⁷² *trid spat* GNO IX 29,11

nünftige Verknüpfung der Gotteseigenschaften bringt die vernünftige Beweisführung.

In einem anderen Zusammenhang der *or cat* verläßt er sein Argumentationsprinzip tatsächlich. Es handelt sich um den dritten Teil der Entfaltung der *Oikonomia*. In den ersten Kapiteln dieses Teiles, die dem Thema Taufe gewidmet sind, geht Gregor noch auf das von den Gesprächspartnern Vorgebrachte ein. Doch werden auch dort, anders als in den übrigen Teilen der *or cat* kaum noch wirkliche Einwände erhoben. Es werden eher Fragen gestellt. Ab Kapitel 35 fehlen auch solche Fragen der Gesprächspartner völlig. Gregor entfaltet ohne durch Widersprüche oder Fragen veranlaßt zu sein das Geheimnis der Sakramente und des christlichen Lebens. Diese Entfaltungen gehen also nicht mehr von dem Vorverständnis der Gesprächspartner aus. Das liegt m.E. in der Natur der behandelten Themen. Weil jeder, der zur Unterweisung kommt, ein Vorverständnis über Gott hat und von daher auch das Christusgeschehen als göttlich oder ungöttlich beurteilt und auf dieser Grundlage auch die Aussagen über den Menschen in den Blick nimmt, muß Gregor in diesen Teilen auf alle Vormeinungen und auf die daraus resultierenden Fragen und Einwände eingehen. Bei der Behandlung der Sakramente können aber solche Einwände kaum auf Grund von vorher geprägten Meinungen entstehen, weil diese Themen nicht im Blick derer sind, die von außen zur Unterweisung kommen. Sie können sich lediglich aus dem Gesagten ergeben. Auf solche Probleme geht Gregor auch tatsächlich ein. Es sind aber dies keine, die die Unterwiesenen mitbringen, sondern solche, die sich aus der Unterweisung erst ergeben. Dem entspricht es, daß Gregor in Kapitel 39 nicht Ungläubigen begegnet, sondern einer aus dem christlichen Glauben hervorgegangenen Häresie, die in die Trinität ein geschöpfliches Gewordensein einträgt.

Da sich Gregor, wie gezeigt, fast immer um einen logisch aufgebauten Gedankenfortschritt bemüht, sieht es auf den ersten Blick so aus, als wolle er mit dieser vernünftigen Methode die christlichen Lehrinhalte aus dem von allen Anerkannten herleiten, als wolle er das christliche Lehrgebäude so erst entwickeln. Doch bei genauerem Lesen zeigt sich: Die vernünftige Argumentation hat letztlich nur das Ziel, zu beweisen, daß sich die einzelnen Aussagen nicht widersprechen, sondern in einem vernünftigen Verhältnis zueinander stehen. Sie soll, wie es der apologetischen Funktion der Theologie entspricht, die "Nicht-Unvernünftigkeit des christlichen Glaubens aufweisen."⁷³ Die Grundlagen des christlichen Glaubens werden mit dieser Methode nicht gesetzt oder hergeleitet. Sie sind vorgegeben. Die Lerninhalte sind da. Gregor will demnach nicht etwas Neues herleiten, sondern in etwas Vorhandenes, z.T. Tradiertes, in ein bestehendes Lehrgebäude einführen.

⁷³ B.STUDER, Erlösung, S.24. Zur dogmatischen und interpretativen Funktion der Theologie in der *or cat* siehe S.5ff

Das ist wichtig zu betonen, da er diese Aufgabe so erfüllt, daß der Unterwiesene den Gedankengang, der ja für ihn neu ist, nachvollziehen kann, und dadurch der Eindruck erweckt wird, als wolle er die Glaubensinhalte herleiten.

Es wird aber durchgängig in der *or cat* deutlich, daß die jeweilige Richtung der Argumentation, das Ziel, das erreicht werden soll und dem auch der Gesprächspartner am Ende zustimmen soll, vorgegeben ist. An allen wichtigen Punkten leitet Gregor die Hauptaussagen nicht her, sondern setzt sie und entfaltet und verteidigt sie dann.

Dieses Vorgehen läßt sich sehr deutlich an der Entfaltung der Trinitätslehre in der *or cat* zeigen. Ausgangspunkt der Argumentation ist der folgerichtigen Argumentationsweise entsprechend das, was von allen, die die Existenz Gottes anerkennen, zugestanden wird, daß Gott nämlich, da er vollkommen ist, nicht 'ἄλογος' sein kann. Aus diesem Begriff werden im Vergleich zum Logos des Menschen und unter Berücksichtigung der Verschiedenheit der Naturen alle weiteren Aussagen über den Logos Gottes und das mit diesem zusammenhängende Pneuma geschlossen.⁷⁴ Zunächst erweckt die Methode den Anschein, als könnte Gregor mit Hilfe dieser folgerichtigen Schlüsse alle Aussagenbereiche über den trinitarischen Gott erschließen und beweisend entwickeln. Es wird aber bei näherem Hinsehen deutlich, daß dies nicht der Fall ist. Der Anfang von Kapitel 1 zeigt: Die *Unterscheidung der Hypostasen in der Einheit der Natur*⁷⁵ wird als ein Glaubenssatz der

⁷⁴ *or cat* 1.2 PG.13,8 = Sr.7,5

⁷⁵ *or cat* 1.1 PG.13,2 = Sr.6,12-7,1. Gregor fand den Begriff ὑπόστασις zur innertrinitarischen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist vor. (Zum folgenden vgl. H.DÖRRIE, 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: Nachrichten der AdW Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1954, S.35ff)

Von Origenes zum ersten mal in dieser Funktion gebraucht, hatte er sich in der orthodoxen Theologie des 4.Jahrhunderts allmählich durchgesetzt. Auseinandersetzungen kamen durch die unterschiedliche Interpretation des Begriffes zustande. Zunächst wurde der Gebrauch dieses Begriffes in der Trinitätstheologie bekämpft, weil die Arianer ihn gebrauchten. Auf dem Konzil von Nicäa wurde ausdrücklich verdammt, zu sagen, der Sohn sei ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας (DS 126). J.BARBEL, BGL1, S.99 Anm.25, meint, diese Formulierung zeigen den weit verbreiteten Gebrauch von ὑπόστασις als Synonym für οὐσία. Doch kann dies nicht die eigentliche und auch nicht die frühere Bedeutung des Begriffes sein (gegen J.BARBEL, ibd.) wie H.DÖRRIE gezeigt hat. Es gab zu diesem Zeitpunkt einfach keine Definition des Begriffes. Noch 342 wurde in Sardika die Rede von drei *Hypostasen* ausdrücklich verdammt, weil man nicht zwischen dem unreflektierten und dem eigentlichen Sinn des Begriffes unterschied. Die Übersetzungsschwierigkeiten, die die Lateiner mit diesem Begriff und der ganzen Begrifflichkeit dieser Thematik hatten, trugen zu noch größerer Begriffsverwirrung bei.

Aber schon die Synode von Alexandrien stellte es im Jahre 362 frei, drei *Hypostasen* Gottes zu verehren, aber nicht drei getrennte Wesenheiten.

Für Athanasius (*ad Antiochen.* 3-6) war die Aussage von den drei *Hypostasen* nur dann möglich, wenn sie auf das eine Wesen Gottes, auf die eine Gottheit bezogen wurde. Dies wurde die maßgebliche Position, die sich seitdem ganz allmählich in der orthodoxen Theologie des 4.Jahrhunderts durchsetzte. Erst die drei Kapadozier führten die Begriffsbestimmung von ὑπόστασις zur vollen Klarheit. So kann Gregor hier einerseits die Unterscheidung der drei *Hypostasen* Gottes als Lehrstück erwähnen und voraussetzen. Andererseits muß er sich um die inhaltliche Entfaltung und begriffliche Klärung bemühen.

christlichen Lehre gesetzt. Die anagoge Auslegung unserer Natur hat also nicht herleitenden, beweisenden Charakter, sondern erhellenden, bestätigenden. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß die erhellende, bestätigende Argumentation nicht gegen den Inhalt ist. Die trinitätstheologische Entfaltung wird ja nicht als etwas Fremdes, Unpassendes von außen in die bisher entfaltete Gotteslehre eingetragen, sondern läßt sich durchaus auch von den Haupteigenschaften Gottes, von seiner Vollkommenheit und Güte her konsequent entwickeln.⁷⁶

Dennoch bleibt die Vorgabe das Entscheidende. Sie lenkt die Auslegung in die entsprechende Bahn. Gregor hätte ja ohne die Vorgabe von Logos und Pneuma auch Verstand, Macht, Wille des Menschen oder Ähnliches auf die göttliche Ebene übertragen können, so daß auch sie als selbständige Hypostasen Gottes angesehen werden könnten. Allein die Vorgabe der Unterscheidung von Vater, Logos und Geist aus der Schrift in der Auslegung der Tradition bringt ihn zu der vorgeführten Auslegung. Die Vorgabe ist in erster Linie das Wort Christi aus Matth.28, der Taufbefehl. Dieser zwingt dazu, in Gott zwischen Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden. Die Tradition bietet dazu die Begrifflichkeit, der Gregor in Zusammenarbeit mit den anderen Kappadozischen Vätern zum Durchbruch verhilft. Daß Matth.28 Ausgangspunkt und Veranlassung zu den trinitätstheologischen Überlegungen ist, wird in *or cat* 39.3 deutlich.⁷⁷

Wie die trinitätstheologische Entfaltung der Gotteslehre auf einer Vorgabe beruht, so wird in *or cat* 5.1 auch das Heilshandeln des Logos Gottes als Thema gesetzt. Erst dann wird es im einzelnen aus dem bisher Gesagten entwickelt. Das 'Daß' des Schöpfungshandelns Gottes leitet Gregor noch mit logischer Argumentation aus der Güte Gottes und dem Gutsein der Welt her, aber schon beim 'Warum' verläßt er diese in sich stringente Argumentationsweise. Er fügt die Liebe Gottes als den Grund für Gottes Wirken und Schaffen ohne jede Begründung in die Argumentation ein.⁷⁸ Weder leitet er diese Aussage her, wie zuvor die Aussage vom Faktum des Schaffens Gottes, noch weist er deutlich darauf hin, daß wir das aus dem Mysterium der Wahrheit einfach zu lernen haben, wie später in *or cat* 8.20.⁷⁹ Es ist deutlich, daß er mit dieser Aussage ganz in der biblischen Tradition steht. Doch darauf weist er nicht hin. Er ist hier seiner Methode, die klar die Voraussetzungen

⁷⁶ Siehe S.92ff

⁷⁷ *or cat* 39.3 PG.100,9 = Sr.155,7; vgl. auch *Eusth* GNO III/1 7,17. In einer kurzen Darlegung über die Trinität, die sich in der Briefsammlung Gregors befindet (*ep* 24 GNO VIII/2 75ff) wird die Rolle von Matth.28 als Ausgangspunkt der Argumentation noch deutlicher. Es ist für Gregor wichtig, daß die trinitarischen Aussagen im Zusammenhang mit der Taufe eine Rolle spielen, denn Taufe, Bekenntnis, Glaube und Lehre müssen übereinstimmen (ibd. 74,20). Vgl. auch *Maced* GNO III/1 102,4-7; *Eun I* 156 GNO I 74,3 und *Ref Eun I-19* GNO II 312ff

⁷⁸ *or cat* 5.3 PG.21,26 = Sr.22,8 ἀγάπης περισσία; vgl. Platon, *Timaeus* 29e

⁷⁹ *or cat* 8.20 PG.40,38 = Sr.52,4f

benennt und alle Aussagen durch vernünftige Argumentation zu erhellen versucht, nicht gerecht geworden. Er hätte hier auch vom Begriff der vollkommenen Güte Gottes ausgehend zeigen können, daß es dieser Güte Gottes eher entspricht, in Liebe am Guten Anteil zu gewähren, als das Gute für sich zu behalten.

Da die Liebe als Grund der Erschaffung gesetzt ist, sind nun alle daraus abgeleiteten Bestimmungen über das Ziel und den Sinn der Schöpfung und des Menschen ebenso von außen in die Argumentation eingeführt.

Die Liebe bewirkt es, schreibt Gregor in *or cat* 5.3, daß *das Licht (sc. Gottes) nicht ungeschaut, die Herrlichkeit Gottes nicht unbezeugt, die Güte Gottes nicht ungenützt und ungenossen, noch alles andere, was in der göttlichen Natur erblickt wird, ungebraucht sein durfte*.⁸⁰ Das wäre aber der Fall, wenn niemand da wäre, der teilhaben und genießen könnte. Damit ist eindeutig auch die Bestimmung des Menschen, mit dem 'Warum' auch das 'Wozu' ausgesagt. Der Mensch ist bestimmt *zum Teilhaber an den göttlichen Gütern*.⁸¹ Daraus ergibt sich die notwendige Folgerung, daß er dazu auch seiner Natur nach in der Lage sein muß. Er muß für die göttlichen Güter empfänglich sein. Das heißt, in seiner Natur muß *etwas dem Göttlichen Verwandtes sein*, damit er natürlicher Weise durch das einander Entsprechende ein Streben und *Verlangen nach dem Verwandten habe*.⁸² Aus dem Grund der Erschaffung wird die Bestimmung und aus dieser wiederum die Ausstattung des Menschen gefolgert. Diese Aussagen münden in *or cat* 5.7 in die Erwähnung von Gen.1,27.

Im vorliegenden Zusammenhang hat die Anspielung auf die biblische Kardinalstelle der Anthropologie die Funktion, das zuvor Entfaltete zu bestätigen. Sonst entfaltet Gregor seine Anthropologie, indem er von der Aussage, daß der Mensch als Bild Gottes geschaffen wurde, ausgeht. Gen.1,27 ist, wie J.B.SCHOEMANN formuliert, "die Hauptoffenbarungsgrundlage, auf der Gregors theologische Anthropologie als Bildtheologie aufruht".⁸³ Gregor hat hier aus didaktischen Erwägungen die Argumentationsweise umgedreht. Es ist aber deutlich, daß die anthropologischen Aussagen schon auf dem Hintergrund der Bildtheologie getroffen wurden. Das wird allein daran schon deutlich, daß die Liebe Gottes, die andere an seinen Gütern Anteil nehmen lassen will, unhinterfragte Grundlage für die ganze Anthropologie ist.

Ganz deutlich wird nach der Behandlung der Erschaffung des Menschen, seiner ursprünglichen Bestimmung und der Verteidigung dieser Aussagen noch einmal das bereits Behandelte in einen Zusammenhang mit dem, was dann behandelt werden soll, gesetzt. *Das hören wir vom Mysterium der Wahrheit und lernen es, daß Gott am Anfang den Menschen geschaffen und den Gefallenen gerettet hat*.⁸⁴ Das Faktum der Rettung des Menschen läßt

⁸⁰ *or cat* 5.3 PG.21,27ff = Sr.22,9-11

⁸¹ *or cat* 5.4 PG.21,32 = Sr.22,14

⁸² *ibid.* PG.21,39ff = Sr.23,3-4

⁸³ J.B.SCHOEMANN, S.34; siehe S.210ff

⁸⁴ *or cat* 8.20 PG.40,37f = Sr.52,4-6

sich nicht herleiten, sondern nur behaupten und dann in seiner Vernünftigkeit erweisen. Auch die Art und Weise des Vorgehens Gottes läßt sich aus dem Gottesbegriff nicht schlußfolgern. Gregor geht bei der Behandlung des Christusgeschehens einfach von dem aus, was in der Schrift von Christus berichtet wird. Er umreißt es in *or cat 9.1* in Stichworten: *Menschliche Geburt und das Wachstum vom Kindesalter zur Reife, Essen und Trinken, Ermüdung und Schlaf, Trauer, Weinen und falsche Anklage, Gericht, Kreuz und Tod und Grablegung ... und die Auferstehung von den Toten.*⁸⁵ Damit hat er das Christusgeschehen umschrieben. Er setzt es als bekannt voraus, bzw. er meint, es nicht näher ausführen zu müssen, da es im Mysterium enthalten ist. Dies kann von den Unterweisenden ohne Schwierigkeiten erst einmal dargestellt werden. Schwierigkeiten ergeben sich dann, wenn gegen diese Inhalte des Mysteriums Einwände erhoben werden. Hier will Gregor den Unterweisenden mit seiner *or cat* wieder zu Hilfe kommen.

Ähnlich wird auch die Taufe einfach als etwas eingeführt, was zum Mysterium gehört und deshalb behandelt werden muß.

In or cat 32.11 schreibt Gregor: *Da aber ein Teil der geheimnisvollen Lehren auch die Heilsordnung ist, die das Wasserbad betrifft, was man auch Taufe oder Erleuchtung oder auch Wiedergeburt nennen will ... ist es wohl gut, auch darüber in Kürze zu handeln.*⁸⁶

Zu dem, was im christlichen Glauben für die Unterweisung wichtig ist und wieder der Unterstützung durch Vernunftsschlüsse bedarf, damit es von den Ungläubigen angenommen werden kann, gehören, wie Gregor deutlich macht, eben auch die Aussagen über die Taufe und in ihrem Zusammenhang die über Eucharistie, Bekenntnis und das christliche Leben. Dies kann nicht hergeleitet werden. Ebenso wie die theologischen Bedeutung der Taufe als Nachahmung von Tod und Auferstehung.

In or cat 35.1 fährt Gregor mit der Behandlung der Taufe einfach fort, indem er darauf hinweist, daß die Taufe, das Hinabsteigen und dreimalige Verweilen im Wasser, außer dem bisher Gesagten noch ein weiteres Geheimnis enthält.⁸⁷ Es ist nämlich die Nachahmung dessen, was an Taten bei Christus wahrzunehmen ist. Immer wieder bemüht sich Gregor, obwohl er die Inhalte einfach setzt, deren Stringenz zum bisher Gelehrten schon in der Formulierung deutlich zu machen.

Diese Beispiele zeigen, daß die Hauptaussagen von außen in die der Vernunft verpflichteten Überlegungen eingefügt werden. Sie stammen aus der Schrift und stützen sich auf die Auslegung der Vorväter. Ihnen kommt größere Autorität zu als den logischen Argumenten, weil von ihnen ausgegan-

⁸⁵ *or cat 9.1* PG.40,46ff = Sr.52,11-53,1+5

⁸⁶ *or cat 32.11* PG.81,54ff = Sr.122,10-14. Der Begriff 'μυστικὸν' entspricht dem Gebrauch von 'μυστήριον' an anderen Stellen, in denen Gregor die Glaubenslehre des Evangeliums allgemein als Geheimnis bezeichnet.

⁸⁷ *or cat 35.1* PG.85,50ff = Sr.129,11f

gen wird und sie die gesamte Argumentation in die richtige Richtung lenken. Sie sind die Voraussetzungen, auf denen Gregors Argumentationen basieren, auch wenn dies in der *or cat* nicht immer deutlich zu erkennen gegeben wird.

Die hier festzustellende Unterscheidung und Verbindung von logischer Entfaltung und Vorgaben aus der Schrift entspricht der in der Rhetorik üblichen Unterscheidung von *πίστεις ἔντεχνοι* und *πίστεις ἄτεχνοι* bzw. *probationes artificiales* und *probationes inartificiales*, die man bei Gregor noch deutlicher als in der *or cat* in seinen Werken gegen Eunomius wiederfindet.⁸⁸ Gerade weil Gregor diese Unterscheidung in der *or cat* nicht eigens reflektiert, ist es sinnvoll, andere Werke zu diesem Vorgehen der christlichen Entfaltung der Wahrheit zu befragen.

Sehr deutlich wird dieser Grundsatz der christlichen Theologie im Gegensatz zur heidnischen Philosophie in *an et res* ausgesprochen.⁸⁹ Die Philosophen, meint Gregor, können in Freiheit und Vollmacht selbständig die Theorie über die Seele erstellen. Die Christen aber haben diese Freiheit nicht. Sie können nicht lehren, was sie wollen. Für sie gilt nämlich als Richtschnur und als Gesetz in jeder Glaubensfrage die Heilige Schrift. Wenig später meint Gregor, daß logische Beweisführung und *dialektische Spitzfindigkeit*⁹⁰ nach beiden Seiten hin offen sind. Sie können sowohl die Wahrheit bestätigen als auch die Lüge stark machen. Es muß also für die folgerichtige Argumentationsweise das Ziel immer schon vorgegeben werden. Deshalb wird die Behandlung Schritt für Schritt im Anschluß an die Heilige Schrift fortgeführt.⁹¹ Dieses Prinzip ist in der *or cat* etwas verdeckt, da Gregor die biblischen Belege nie als Ausgangspunkt einer Argumentation, sondern, wenn überhaupt, als Bestätigung einer argumentativ begründeten Behauptung einführt.⁹² Ähnliches kann man aber auch in *an et res* beobachten. Im Anschluß an den eben referierten Text, demgemäß man nun eine biblische Grundlegung der Seelenlehre erwartet, geht es zunächst jedoch wieder um Begriffe, Definitionen, also um eine vernunftgemäße Argumentationsstruktur, ohne daß die biblische Grundlage eindeutig genannt wäre.

In *an et res* 8.8 problematisiert Gregor dies eigens. Für viele mag die Logik, die logische Beweisführung ausreichen. Für ihn selbst reicht sie jedoch nicht. *Für uns hingegen hat eingestandenermaßen das Ergebnis der heiligen Lehren der Schrift eine weit größere Zuverlässigkeit als alle Schlußfolgerungen.*⁹³ Nach diesen Bemerkungen wird dann doch als Grundlage der Auferstehungslehren aus der Schrift eine allegorische Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen gebracht.

⁸⁸ Vgl. B.STUDER, Hintergrund, S.150 und S.166 Anm.128

⁸⁹ *an et res* 8.2 PG 46 49C

⁹⁰ ibd. 52B; Übs. F.OEHLER, Bd.I, S.45

⁹¹ Vgl. ibd. 52BC

⁹² Siehe S.13ff

⁹³ *an et res* 8.8 PG 46 64AB; Übs.F.OEHLER, Bd.I, S.59

Ganz und gar entspricht die Einleitung zum Thema Auferstehung in *an et res* dem Vorgehen Gregors in der *or cat*:

Die Auferstehung ist ein in der Schrift bezeugtes und darum glaubhaftes, zuverlässiges und über jeden Zweifel erhabenes Faktum. *Da aber in gewisser Weise die Schwäche unseres Erkenntnisvermögens durch uns faßliche Gedankengänge eher zu einem solchen Glauben befestigt wird, wird es wohl angemessen sein, auch diesen Teil nicht unreflektiert zu übergehen.*⁹⁴

Sehr gut wird Gregors Anliegen, logische Argumentation und Argumente aus der Schrift zu verbinden, im Prolog zu *op hom* deutlich.

Gerade in der Anthropologie sind gewisse Gegensätze zwischen den theologischen Aussagen über die Vergangenheit und die Zukunft des Menschen und seinem gegenwärtigen Erscheinungsbild festzustellen. Diese scheinbaren Gegensätze müssen *mit zwangsläufiger, folgerichtiger Argumentation aus der Anleitung durch die Schrift und aus dem, was durch logische Schlüsse zu finden ist, ... durch Verknüpfung und Ordnung (der Argumente) ausgeräumt werden.*⁹⁵

Genau dieselbe Methode der Darstellung benutzt Gregor in der *or cat* für genau dasselbe Problem, auch wenn er nicht eigens hervorhebt, daß die Grundentscheidungen der Theologie nicht durch die Logik hervorgebracht werden, sondern von der Schrift in der Auslegung der Tradition gewonnen werden und so die Richtung der logischen Beweisführung vorgeben.

Für Gregor ist es also kein Widerspruch, einerseits die Heilige Schrift zu verwenden und sich andererseits um logische Gedankenführung und Folgerichtigkeit zu bemühen, da für ihn die Lehren der Heiligen Schrift selbst vernünftig sind. Deshalb können sie mit Mitteln der Vernunft anschaulich gemacht, befestigt und verteidigt werden.⁹⁶ Für Gregor sind die allgemeine Vernunft und die Schrift bzw. Vernunft und Glauben keine widerstreitenden Prinzipien.⁹⁷ Das wird auch durch solche Formulierungen in der *or cat* deutlich, in denen er beide, die allgemeine Vernunft und die Schrift, nebeneinander stellt und zeigt, daß sie beide zu den gleichen Erkenntnissen führen.⁹⁸

Vernunft und Glaube stehen nicht gegeneinander, aber auch nicht nur nebeneinander. Sie gehen eine enge Verflechtung ein. Der Glaube braucht die Darlegung der Vernünftigkeit des Geglaubten, sonst gerät er durch die vermeintliche Unvernünftigkeit in Zweifel. Das steht hinter einer Formulierung wie der folgenden aus dem Zusammenhang der Entfaltung der Eucharistie:

⁹⁴ *an et res* 14.2 PG 46 108AB

⁹⁵ *op hom* Prolog PG 44 128AB; Übs. F.OEHLER, Bd.III, S.6/7

⁹⁶ Vgl. *deit Evag* GNO IX 338,8

⁹⁷ Daß Logik und die Unterstützung durch die Führung des Heiligen Geistes einander keineswegs widerstreiten, sondern daß beide gleichermaßen zum Aufzeigen der Wahrheit führen, sagt Gregor in *Eun I* 155 (GNO I 73,16).

⁹⁸ *or cat* 36.1 PG.92,39 = Sr.139,9ff

Damit uns der Glaube, wenn er auf die Folgerichtigkeit der Argumentation achtet, nicht in irgendeinen Zweifel über den vorliegenden Gegenstand des Nachdenkens gerät ...,⁹⁹ muß die Vernünftigkeit des Gesagten mit einem Beispiel deutlich gemacht werden.

Daß der Glaube eigentlich erst dann rechter Glaube ist, wenn er das Gelaubte vernünftig durchdacht hat, sagt Gregor in *an et res* deutlich in einem, wie er selbst eingesteht, etwas *kecken*¹⁰⁰ Einwurf, mit dem er eine vernünftige Entfaltung über den Auferstehungsglauben einklagt.¹⁰¹ Ein ungeprüfter Glaube ist ein sklavischer Glaube, ein sklavischer Gehorsam gegenüber den Aussagen der Schrift. Erst der vernünftig geprüfte Glaube ist ein freier Glaube. Gott will keinen knechtischen Gehorsam, sondern er will die freie, freiwillige Annahme der rettenden Wahrheit. Zu einer solchen freiwilligen Annahme der rettenden Wahrheit nach vernünftiger Prüfung will Gregor mit *der or cat* beitragen.¹⁰²

An einem letzten Beispiel soll abschließend die Funktion der vernünftigen Argumentationsweise in Verbindung mit den Vorgaben noch einmal verdeutlicht werden.

Nachdem Gregor über den Tod Christi gehandelt hat, schreibt er in *or cat* 32.10 u. 11: *Das haben wir vom Mysterium des Kreuzes gelernt. Das aber, was danach geschah und was unsere Lehre folgerichtig enthält, ist so beschaffen, daß auch von den Ungläubigen zugestanden wird, daß es der Gott angemessenen Vorstellung nicht fremd ist.*¹⁰³ Er meint damit die Tatsachen, daß Christus nicht im Tode blieb, daß die Wunden für ihn kein Hindernis waren, daß er den Jüngern erschien und bei ihnen war und zu ihnen kam, ohne die Türen zu benutzen, daß er sie stärkte durch den Heiligen Geist, daß er verheißen hat, bei ihnen zu sein, daß er einerseits der Erscheinung nach in den Himmel aufstieg, andererseits aber geistig überall ist. *Nichts davon bedarf der Unterstützung durch Vernunftsschlüsse, um göttlich und der höchsten und überragenden*

⁹⁹ *or cat* 37.5 PG.93,45ff = Sr.144,12-145,1

¹⁰⁰ F.OEHLER, Bd.I, S.7

¹⁰¹ *an et res* I.4 PG 46 17A

¹⁰² K.HOLL, S.200, zieht aus seinen Überlegungen zum Verhältnis von Schrift und Philosophie folgenden Schluß. Das Dogma der Schrift sei als konkrete Ausfüllung in den Entwurf einer theistischen Religionsphilosophie eingearbeitet. Gregor konstruiere vom Gottesbegriff aus: Gott, das wahre Gut, das wahre Sein. Ausgangspunkt sei in erster Linie ein philosophisches System, "dessen Überzeugungskraft nur in ihm selbst, in der Macht der Konsequenz der Ideen liegt". Diese Beobachtung mag für die Grundlegung und Entfaltung der Gotteslehre zutreffen. Sie trifft aber nicht das ganze Denken Gregors. Allein die Trinitätstheologie, die Anthropologie und vor allem die Soteriologie und Christologie lassen sich von einer theistischen Religionsphilosophie nicht herleiten. Besonders deutlich wird die große Bedeutung der theologischen Aussagen aus der Schrift in den Werken, die der zweiten Phase im Schaffen Gregors angehören, von der Eunomianischen Kontroverse bis zu den großen Auslegungen des Canticum und der Mosevita. Auch J.BAYER (S.11ff) sieht m.E. Glaube und Philosophie für die Grundlegung der Gotteslehre zu alternativ, denn Gregor benutzt von der philosophischen Tradition in erster Linie die Methode. Die Inhalte werden am Kriterium der Schrift sehr genau geprüft, ehe sie in sein Konzept übernommen werden.

¹⁰³ *or cat* 32,10 PG.81,34ff = Sr.121,8-12

*Macht gebühlich zu sein. Darüber glaube ich nicht im einzelnen handeln zu müssen, da die Lehre von sich selbst her das Übernatürliche aufzeigt.*¹⁰⁴

Die Vernunftsschlüsse, die folgerichtigen Argumentationsketten, die Gregor anwendet, haben das Ziel, die Göttlichkeit des in den Evangelien Berichteten und in der Unterweisung Gelehrten zu erweisen. Sie sollen erweisen, daß das Christusgeschehen und alles, was damit zusammenhängt, der Gottesvorstellung entspricht und daß es daher angemessen ist, solches von Gott zu glauben. Was sich selbst als etwas Übernatürliches ausweist, bedarf dieser Unterstützung daher nicht, weil Übernatürliches sofort die göttliche Herkunft aufzeigt. Was aber in Niedrigkeit und menschlicher Erscheinungsweise von Gott ausgesagt wird, muß mittels vernünftiger Argumentation und logischer Gedankenführung als göttlich erwiesen werden. Voraussetzung ist dabei immer das Berichtete, das vom Mysterium Geglaubte, was der Ungläubige zunächst nicht akzeptiert.

So läßt sich zusammenfassend sagen: Die gedankliche Strenge der Entfaltung in der *or cat* soll aufzeigen, daß *Theologia* und *Oikonomia* übereinstimmen. Das zeigt sich nicht nur ganz allgemein im Aufbau der *or cat* und nicht nur in den Kapiteln zu den Eigenschaften Gottes, sondern auch in fast allen anderen Gedankengängen, die entweder von der gottgemäßen Vorstellung ausgehen, oder auf sie zielen.

3. DER GEBRAUCH VON SCHRIFTZITATEN IN DER *ORATIO CATECHETICA*

Die eben getroffenen Aussagen über das Verhältnis von vernünftiger Argumentation und den Vorgaben aus der Schrift, lassen sich durch die Art und Weise, mit der Gregor in der *or cat* mit Schriftstellen argumentiert, belegen.

Es ist festzustellen, daß nur sehr selten ausdrückliche Bibelzitate vorkommen. Ein typisches Beispiel für den Umgang mit der Schrift in der *or cat* ist neben der bereits besprochenen Stelle aus *or cat* 5.3 der Zusammenhang, in dem Gen.2,7 erwähnt wird.¹⁰⁵

Nachdem Gregor über die Freiheit des Menschen und die Herkunft des Bösen gesprochen hat, muß er in *or cat* 6.1 erklären, warum das Böse faktisch passiert ist. Daß zu dieser Frage die Konsequenz seiner Rede drängt, ist ihm bewußt. Er wählt seiner Methode gemäß einen neuen Ausgangspunkt für seine Argumentation, von dem er annimmt, daß der Gesprächspartner diesem zustimmen kann. Es soll ein *der Vernunft gemäßer, logischer*¹⁰⁶ sein. Es ist die Tatsache, daß die geschaffene Welt in Geistiges und Sinnliches geteilt ist. Mit dieser Voraussetzung ist ein allgemein anerkannter Ausgangspunkt gegeben.

¹⁰⁴ *or cat* 32.10-11 PG.81,50ff = Sr.122,6-10

¹⁰⁵ *or cat* 6.2-4 PG.25,18ff = Sr.29,2ff

¹⁰⁶ *or cat* 6.1. PG.25,15 = Sr.28,14

Dann überträgt Gregor eine in der sinnlichen Welt von allen wahrnehmbare Tatsache auf die gesamte geschaffene Welt: Genauso, wie man innerhalb der sinnlichen Welt eine alles durchwaltende Harmonie feststellen kann, die die Gegensätze verbindet, genauso gibt es eine Verbindung zwischen Geistigem und Sinnlichem, damit auch diese beiden Bereiche nicht grundsätzlich voneinander getrennt sind, sondern das Sinnliche durch das Geistige Anteil am Guten habe. Die Voraussetzung, die der Gesprächspartner dabei entsprechend allgemeiner Wertvorstellungen anerkennen muß, ist das Ziel der Harmonie der Gegensätze. Nach diesen beiden 'Vernunftargumenten' kommt Gregor zu der eigentlichen Zielaussage des Gedankenganges: Deshalb ist der Mensch aus Geistigem und Sinnlichem, aus Seele und Leib zusammengesetzt, *wie das Wort von der Entstehung der Welt lehrt. Es nahm Gott Staub von der Erde, heißt es, und formte den Menschen und pflanzte dem Gebilde durch Einhauchung seines eigenen (Hauches) das Leben ein, damit mit dem Göttlichen das Erdhafte zugleich mitemporgehoben werde und eine einzige Gnade sich zu gleichen Ehren durch die ganze Schöpfung erstreckt, dadurch daß die niedere Natur in die überweltliche hineingemischt ist.*¹⁰⁷

Die Erinnerung an Gen. 2,7 bringt keinen neuen Aspekt. Sie hat lediglich die Funktion, das erreichte Ziel der Argumentation biblisch zu belegen und zu bestätigen. Gregor zitiert nicht wörtlich nach der LXX. Lediglich die Erweiterung der Genesisstelle durch die Zielbestimmung der Mischung, die sich ja nicht in diesem Bibeltext findet, ist für den vorliegenden Zusammenhang als Zusammenfassung wichtig. Darin liegt das eigentliche Gewicht der als Bibelzitat eingeführten Aussage.

Ähnliche Argumentationsschritte lassen sich bis zur Erwähnung von Gen.3,21 verfolgen:

Zunächst wird die Situation beschrieben, in der der Mensch als Sterblicher in der gegenwärtigen Zeit steht. Dann wird ein Glaubenssatz aufgestellt, der durch ein Bild illustriert wird. Danach wird die Lehre durch die Bibelstelle belegt. Weil Gregor sich dessen bewußt ist, daß seine Art der Auslegung nicht von allen gleich nachvollzogen werden kann, führt er die Erwähnung der Bibelstelle ausführlich ein, nimmt so auf die Zweifel der Unterwiesenen (vielleicht auch der Unterweisenden) Bezug, um seine Art der Auslegung zu rechtfertigen und alle Zweifel auszuräumen: *Diesen Glaubenssatz legt uns Mose in eher geschichtlicher Weise und durch Rätselreden aus. Aber dennoch enthalten die Rätselbilder die Lehre ganz deutlich.*¹⁰⁸ Nach dieser ausführlichen Einleitung wird das in Gen.3,21 Erzählte jedoch nur kurz erwähnt.

Wieder zitiert Gregor nicht wörtlich. Lediglich die *Kleider aus Fell* werden wörtlich aus dem Vers zitiert. Genau um die Auslegung dieser Fellkleider geht es. Gregor sieht in dem in historischer Weise Berichteten eine Bestätigung der Lehre, daß dem Menschen nach dem Fall die Sterblichkeit umgeworfen wurde.¹⁰⁹ Ähnlich geht Gregor in dem bereits referierten Zusammenhang vor, in dem er auf Gen.1,27 anspielt.¹¹⁰

¹⁰⁷ *or cat* 6.4 PG.25,50ff = Sr.31,5-11

¹⁰⁸ *or cat* 8.4 PG.33,27ff = Sr.42,14-43,2

¹⁰⁹ In anderen Zusammenhängen und anderen Entwicklungsphasen seiner Anthropologie hat

Diese Beispiele sollen genügen. Sie zeigen, daß Gregor in der *or cat* in der Regel nicht von einem Schriftzitat ausgeht und es argumentativ entfaltet, sondern genau entgegengesetzt vorgeht. Erst entfaltet er eine Aussage mit logischen Argumenten, dann setzt er ein Schriftzitat, wenn überhaupt, als Bestätigung der Aussagen, als Illustration oder nachträgliche Rechtfertigung seiner Argumentation an das Ende der Argumentationskette.

Diese für Gregor nicht typische Art des Schriftgebrauchs ist aus dem Anliegen und dem Adressatenkreis der *or cat* zu erklären. Gregor bedenkt bei seiner Argumentation, daß sie ja auf solche angewandt werden soll, die erst zum Glauben geführt werden sollen. Bei ihnen kann der Unterweisende die Anerkennung der Schrift als Autorität noch nicht voraussetzen. Deshalb kann er bei der Argumentation nicht von den Aussagen der Schrift ausgehen. Er muß andere Ausgangspunkte der Argumentation setzen, die vom Gesprächspartner anerkannt werden. Er kann aber, wenn ein Sachverhalt hinreichend bekannt gemacht ist, auf die Schrift verweisen und so zu einem allmählichen Verstehen der Schrift behutsam beitragen.¹¹¹

In zwei Zusammenhängen in der *or cat* weicht Gregor von der hier vorgeführten Praxis des Schriftgebrauchs und seiner Zurückhaltung gegenüber Schriftzitaten ab. Dafür lassen sich in beiden Fällen unterschiedliche Gründe anführen. Zum einen geschieht das in *or cat* 4. Dort begegnet Gregor dem zu starken Monotheismus der Juden:

Beim Juden genüge der Hinweis auf die ja auch von ihm als Autorität anerkannten, *von Gott eingegebenen Schriften*,¹¹² um ihn vom Dasein des Logos und des Pneuma Gottes als wahrhaft realisierte, beständige Kräfte, die Schöpfer alles Gewordenen sind und alles umfassen, zu überzeugen. Er gibt nur ein Beispiel, obwohl es noch viel mehr gäbe, und zitiert diesmal wörtlich:¹¹³ *Durch das Wort des Herrn, heißt es, wurden die Himmel befestigt, und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft.*¹¹⁴ So macht Gregor eher mit rhetorischen Fragen als mit Argumenten deutlich, daß Logos und Pneuma Gottes nicht wie unser Wort und unser Hauch wirkungslos und bestandslos zu denken sind. Das spräche gegen das Schriftzeugnis, das ja Logos und Pneuma eindeutig als hypostatische schaffende, mächtige Kräfte ausweist.

Diese Art des Vorgehens zeigt, daß sich Gregor durchaus dessen bewußt ist, daß er nur dem gegenüber die Schrift ins Feld führen kann, der sie als Auto-

Gregor diese Stelle anders interpretiert. Siehe S.220ff

¹¹⁰ Siehe S.13ff

¹¹¹ In dem Traktat an Tatian verzichtet Gregor, wenn er denn der Verfasser ist, expressis verbis auf Belege aus der Schrift, weil er Argumente gegen Nichtgläubige liefern will (*Tat* PG 1137-1145).

¹¹² *or cat* 4.2 PG.20,21ff = Sr.18,8f

¹¹³ Ps 33,6 = LXX Ps.32,6

¹¹⁴ *or cat* 4.2 PG.27,21 = Sr.18,8f. Daß es gerade dieses Beispiel ist, ist kein Zufall, denn es geht Gregor am Ende der Gotteslehre noch einmal darum, die Schöpfungstätigkeit Gottes zu betonen, damit er im Folgenden daran anknüpfen kann.

rität anerkennt. Gegenüber den Heiden wäre diese Argumentation auf der Basis von Schriftziten vollkommen ineffektiv.

Zum anderen läßt sich in *or cat* 40 ein verstärktes Auftreten von Bibelziten feststellen, das der Art und Weise der Benutzung der Bibel in Gregors Predigten entspricht. Diese Beobachtung ist durch das Thema des Kapitels zu erklären bzw. zu legitimieren. Es geht darin um die Konsequenzen aus der Taufe. Die Ausführungen sind also für die bestimmt, die eigentlich die Schrift schon als Richtschnur anerkannt haben müßten. Auf diese Konsequenz der Taufe und des rechten Bekenntnisses des Glaubens sind sie zu behaften. Daher ist der Gebrauch von Schriftstellen gerade in diesem Kapitel gerechtfertigt.

Ist die Bedeutung der Schrift anerkannt, geht Gregor von einem doppelten Schriftsinn aus. Im Zusammenhang von *or cat* 32, wo es um die Erklärung des Kreuzestodes Christi geht, wird diese Voraussetzung eigens reflektiert.

Um den höheren Sinn des Kreuzes darlegen zu können, meint Gregor, erst einmal die Voraussetzungen dafür darlegen zu müssen. *Da alles im Evangelium nach einem höheren und göttlichen Sinn gesagt und geschehen ist und es (im Evangelium) nichts gibt, was überhaupt keine Mischung des Göttlichen zum Menschlichen hin aufzeigt, - denn obgleich der Ausdruck oder die Handlung sich auf menschliche Art vollzieht, zeigt doch das dem Verborgenen gemäß Gedachte, das Göttliche,*¹¹⁵ deshalb muß auch im vorliegenden Fall das eine und auch das andere gesehen werden. Man muß beim Kreuzestod Christi sowohl die menschliche als auch die göttliche Bedeutung sehen.

Daß Gregor im letzten Drittel seines Werkes den doppelten Schriftsinn eigens erklärt, macht deutlich, daß er sich bewußt ist, dies durch den Gebrauch der Schrift in der *or cat* noch nicht hinreichend praktiziert zu haben. Gerade, weil sich dieser doppelte Charakter der Schrift nicht jedem erschließt, sondern nur dem *Kundigen, Erfahrenen*¹¹⁶ ist Gregor in der *or cat* mit bloßen Schriftargumenten und -belegen so zurückhaltend. Hier kommt er nun, da mit dem Kreuz eine in der Schrift sicher überlieferte Tatsache angesprochen ist, ohne die Erklärung nicht aus. Deshalb beruft er sich auf die Überlieferung. Er meint damit die Art, wie die Väter vor ihm das Kreuz ausgelegt haben. Mit der anagogen Auslegeweise gelingt es ihm, die Anstößigkeit des Kreuzestodes zu umgehen. Diese Art der Auslegung von Aussprüchen und in der Schrift berichteten Geschehnissen bestreitet aber nicht, daß es auch einen Literalsinn, einen historischen Sinn gibt. Die Tatsache, daß das von Christus Berichtete tatsächlich so geschehen ist, will Gregor keineswegs bestreiten, auch dann nicht, wenn er das Geschehen wie hier geistig, anagog interpretiert. Die anagoge Auslegung steht auch nicht gegen ein Bemühen um den am besten bezeugten Text. So versucht Gregor des öfteren - freilich

¹¹⁵ *or cat* 32.5 PG.80,38ff = Sr.118,1ff

¹¹⁶ *or cat* 32.4 PG.80,37 = Sr.117,11

nicht in der *or cat* - mit Übersetzungsvergleichen die beste Übersetzung der behandelten Stelle aus dem Alten Testament zu finden.¹¹⁷

Im Vorwort zur Auslegung des Canticum reflektiert er ausführlicher über die Art der Schriftauslegung, über das Verhältnis von Wortsinn und tieferem, bzw. höherem, in den Worten verborgenem Sinn. Deshalb sei hier kurz auf diese so grundlegenden Ausführungen zu dieser Problematik eingegangen.

Gregor argumentiert dort für die anagoge Auslegung der Schrift gegen die, *die nichts weiter als den äußeren Ausdruck des Textes aus dem göttlichen Wort als Gesetz aufzurichten suchen*.¹¹⁸ Deutlich ist der Bezug auf Origenes, der eigens erwähnt wird.¹¹⁹ In der Verteidigung der anagogen Auslegungswiese bezieht sich Gregor auf Stellen in der Schrift, vor allem bei Paulus,¹²⁰ die selbst schon darauf hinweisen, daß bestimmte Aussagen nicht wörtlich, *körperlich*, sondern geistig zu verstehen sind, daß sie typologisch verstanden werden müssen. *In all diesen verschiedenen Weisen und Namen der geistigen Erkenntnis führt er (sc. Paulus) uns zu einer einzigen Gestalt der Lehre, daß man keineswegs stets beim bloßen Buchstaben verbleiben darf, - insofern der äußere Ausdruck des Gesagten in vielfacher Hinsicht an einem tugendhaften Leben hindern würde -, sondern zur immateriellen und geistigen Erkenntnis übergehen soll, sodaß körperliche Gedanken verwandelt werden zur Einsicht und zum Verstehen, indem wie Staub der fleischlichere Ausdruck des Gesagten abgeschüttelt wird. Darum sagt er auch: Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.*¹²¹ Den höheren, geistigen Sinn erschließt man durch allegorische oder typologische Auslegungswiese. *Mag man diese Erkenntnis durch die Hinaufführung ins Geistige Tropologie oder Allegorie oder sonstwie nennen, wegen des Namens werden wir uns nicht streiten, wenn allein an der Nützlichkeit der Gedanken festgehalten wird.*¹²²

An diesem Zitat wird deutlich: Kriterium der rechten Auslegung der Schriftstellen und der berichteten Geschehnisse, so führt Gregor auch an anderen Stellen im Prolog zur Canticumauslegung aus,¹²³ ist der Nutzen für die Aufrichtung der Tugend. Dabei geht es nicht nur um ein sittliches Verhalten, um Ethik im ausschließlich moralischen Sinn. Tugend ist für Gregor viel mehr. Sie ist, wie auch in der *or cat* deutlich wird, die (Wieder)Ausrichtung des Menschen auf Gott, der das höchste Gut, die Tugend schlechthin ist.¹²⁴ So soll die Auslegung des Canticum als *eine Handreichung ... zur geistigen und immateriellen Verfassung der Seele*¹²⁵ dienen. Man könnte also auch sagen,

¹¹⁷ *trid spat* GNO IX 276,10; *hex* PG 44 69D und *ibd.* 80B. Es haben ihm offensichtlich Symmachus, Theodotion, Aquila und Septuaginta vorgelegen.

¹¹⁸ *cant Prolog* GNO VI 13,1f

¹¹⁹ *ibd.* 13,3. Die namentliche Erwähnung bezieht sich jedoch nicht auf die exegetische Methode, sondern auf die Tatsache, daß Origenes vor Gregor schon das Canticum ausgelegt hat.

¹²⁰ Besonders wichtig sind 1.Kor.9,9 und 10,11 und 2.Kor.3,6.

¹²¹ *cant Prolog* GNO VI 6,13-7,2

¹²² *ibd.* 5,6ff

¹²³ *ibd.* 5,17; 7,5 u.ö.

¹²⁴ Vgl. *or cat* 15.7 PG.49,4f = Sr.66,1; siehe auch S.162ff

¹²⁵ *cant Prolog* GNO VI 4,6

Kriterium der rechten Schriftauslegung ist die Überwindung der Sünde, die Überwindung der Abkehr von Gott, die Überwindung der Herrschaft des Leibes, des Fleisches über die Seele, die Vernunft.

Auf die *or cat* angewendet heißt das, Kriterium des rechten Schriftgebrauchs ist es, ob durch die Auslegung der Schrift den Hinzukommenden die Rettung nahegebracht wird, ob ihnen geholfen wird, ihre falschen Vorurteile zu überwinden, oder nicht. Daher kommt es auch bei der Schriftauslegung auf Schlüssigkeit und Übereinstimmung der verschiedenen Aussagen an.

Einerseits ist deutlich, daß bei dieser Methode der Schriftauslegung, wie bei der logischen Argumentationsweise die Richtung der Auslegung vorgegeben ist. Der Ausleger geht ja mit gewissen theologischen Vorentscheidungen an die Auslegung einzelner Schriftstellen. Er steht dabei immer in einer Tradition der Auslegung und hat zuvor schon andere Schriftstellen ausgelegt. Man muß nämlich bedenken, daß die allegorische oder typologische Auslegung immer schon von der Auslegung der Stellen der Schrift ausgeht, die in ihrem *Wortlaut, wie er dasteht, schon das Nützliche enthalten*,¹²⁶ und daß daher die allegorische oder typologische Auslegung nicht immer auf alle Stellen angewandt werden muß. Sie gilt in erster Linie für die Stellen, in denen das Gesagte *in gewissen Andeutungen oder Rätseln ... verhüllt und dem äußeren Sinn nach ohne jeden Nutzen ist*.¹²⁷

Andererseits muß unter diesen Umständen auch eingestanden werden, daß mit der anagogen, geistigen Auslegung der Schrift nicht nur bereits Gewußtes befestigt wird, sondern daß der Ausleger in der Kraft des Geistes auch Entdeckungen machen und zu neuen Erkenntnissen kommen kann. Erst die in rechter Weise ausgelegte Schrift ist wirkliche Erbauung für die Menschen. Gregor sagt dies im Bild: Das Korn muß gedroschen, gemahlen und dann gebacken werden, erst dann ist es Nahrung für Menschen. Das unge-droschene Korn ist Nahrung für Tiere.¹²⁸

Aus diesem Grunde kann Gregor in der *or cat* nicht einfach mit wörtlich zitierten Bibelstellen argumentieren. Er muß sie aufarbeiten, muß sie auslegen und muß die Ergebnisse der Auslegung vernünftig entfalten. Erst wenn es schon verstanden ist, kann das Bibelwort selbst eingefügt werden. So will Gregor dazu anleiten, den Hinzukommenden die rettende Wahrheit nahezu-bringen und sie nach und nach in den rechten Gebrauch der Schrift einzuführen, damit sie später selbständig in der Kraft des Geistes die Schrift auslegen können.

¹²⁶ ibd. 4,17

¹²⁷ ibd. 5,1f

¹²⁸ ibd. 12,4ff. Ein ähnliches Bild verwendet Gregor in *hex.* (PG 44 64A). Dort vergleicht er die Genesis mit einem Samenkorn und die Genesisauslegung des Basilius mit dem aus diesem Samenkorn entstandenen Baum, in dessen Ästen die Seele ein Haus findet.

4. DIE VERWENDUNG VON BEISPIELEN, BILDERN UND VERGLEICHEN IN DER *ORATIO CATECHETICA*

Ein bedeutsames Hilfsmittel für die Entfaltung theologischer Aussagen in der *or cat* ist die Verwendung von Beispielen, Bildern und Hinweisen aus dem medizinischen, naturwissenschaftlichen und juristischen Bereich. Gregor bedient sich dabei einer der anagogen Schriftauslegung ähnlichen Vorgehensweise. Er versucht, die christliche Lehre zu verdeutlichen und verstehbar zu machen, indem er an Alltagserfahrungen der Menschen anknüpft und diese in anagoger Weise auf die theologische Ebene überträgt. Oft werden die Vergleichspunkte nur angedeutet. Es wird den Unterweisenden überlassen, die Bilder für die Unterweisung breiter zu entfalten.

Bei der Entfaltung der Trinitätstheologie bedient sich Gregor einer anagogen Auslegung menschlicher Vorfindlichkeiten. Beobachtungen zu Wort und Hauch des Menschen werden auf die zu entfaltende göttliche Ebene übertragen. In *or cat* 2.1 denkt Gregor eigens über diese Methode, mit der er die Aussagen über Gott darstellt, nach.

*So wie wir den Logos erkannt haben, indem wir aus unseren Vorfindlichkeiten in anagoger Weise auf die höhere Natur geschlossen haben, auf dieselbe Art und Weise werden wir auch zur Vorstellung vom Geist gebracht, indem wir gewisse Schatten und Nachahmungen der unsagbaren Macht in der Natur, die das Menschliche ausmacht, betrachten.*¹²⁹

Ausgehend von den menschlichen Grundgegebenheiten, die Schatten und Nachahmung Gottes sind, entfaltet Gregor die Aussagen über Gott. Es handelt sich dabei nicht um einen Vergleich von Gleichem, sondern es bestehen qualitative, ja ontologische Unterschiede. Der ontologische Hauptunterschied ist der zwischen dem wahrhaft seiendem, unveränderlichen Schöpfer und dem nur aus Teilhabe am Sein existierenden, wandelbaren Geschöpf. Er ist zusammengefaßt in dem Begriff von Gottes Vollkommenheit. Sie ist für Gregor, wie sie schon bei der Grundlegung der Gotteslehre der Ausgangspunkt der Argumentation war, nun auch hier Schlüssel und Kriterium der anagogen Auslegung unserer Natur.¹³⁰ Dieser Unterschied zeigt aber auch die Legitimität eines solchen Vergleiches. Gerade weil der Mensch das Geschöpf des Schöpfers ist, das zur Teilhabe an den göttlichen Gütern geschaffen und in seiner Verwandtschaft zum Göttlichen auch dazu befähigt ist, weil der Mensch mit der Ebenbildlichkeit Gottes ausgestattet ist, ist dieses Verfahren berechtigt.

¹²⁹ *or cat* 2.1 PG.17,2ff = Sr.13,5-9

¹³⁰ *or cat* 11.2 PG.44,17 = Sr.57,17

So ist dieser Vergleich mehr als nur eine Verdeutlichung und eine Illustration, da es eine theologisch begründete Beziehung zwischen der Ebene gibt, von der aus die Aussagen entfaltet werden, und der, auf die hin die Aussagen gemacht werden. Weil der Mensch auch im theologischen Sinne Bild Gottes ist, gibt es Analogien zwischen Mensch und Gott. Insofern unterscheidet sich dieses Vorgehen der Entfaltung der trinitätstheologischen Aussagen vom Logos und Pneuma Gottes von dem Gebrauch anderer Bilder in der *or cat*, weil die Verwendung des Bildes nicht nur didaktisch, sondern auch theologisch motiviert ist.

Ganz anders ist dies bei der tatsächlich bildhaften Verwendung menschlicher Gegebenheiten im Zusammenhang der Entfaltung der christologischen Probleme. Zweimal gebraucht Gregor in diesen Zusammenhängen die Verbindung von Seele und Leib, um damit in *or cat 10* deutlich zu machen, daß Einigung nicht Einschluß bedeutet,¹³¹ und in *or cat 11*, um die Unerklärbarkeit der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem zu illustrieren.¹³² Beide Male ist die anthropologische Aussage nicht als Erklärung der christologischen zu verstehen, sondern als Bild für einen bestimmten Sachverhalt. Deshalb wird jedem Vergleich ein anderes Bild hinzugefügt: In *or cat 10* das Bild von der Flamme an der Fackel, die ebenfalls nicht zu trennen und zu unterscheiden sind,¹³³ und in *or cat 11* der Hinweis auf die Schöpfung, die ebenfalls unerklärlich ist.¹³⁴ In beiden Fällen bemüht sich Gregor eine Mißdeutung seines ersten Vergleiches auszuschließen, indem er einen weiteren, weniger mißdeutbaren Vergleich hinzufügt.

Da Gregor gerade in diesem Bereich so viele Bilder gebraucht, muß man annehmen, daß für ihn der Sachverhalt der Verbindung von Gott und Mensch in Christus so schwierig zu erörtern ist, daß er eine ganze Reihe von Bildern gebrauchen muß, um sich verständlich machen zu können. Letztlich haben die Bilder hier jedoch nur den Sinn, den Verzicht auf weitere Erklärungen zu legitimieren. Im diesem Zusammenhang gibt Gregor eine Anweisung, die für den Umgang mit allen verwendeten Bildern und Vergleichen gilt. *Aber es nehme mir niemand die Vergänglichkeit des Feuers mit in das Beispiel hinein, sondern man nehme nur das im Bild an, was angemessen ist, das Unangemessene lasse man fort.*¹³⁵ Man muß also immer erst nach dem Skopos des Bildes und Vergleiches fragen, um entscheiden zu können, was angemessen ist und was nicht. Meist geht es Gregor nur um einen einzigen Vergleichspunkt, der aus dem Kontext deutlich werden muß.

An einem sehr wichtigen Bild läßt sich dies zeigen. Um die Macht des Bösen deutlich zu machen, vergleicht Gregor es mit einem Stein, der vom

¹³¹ *or cat 10.2* PG.41,26 = Sr.55,1ff

¹³² *or cat 11.1* PG.44,13ff = Sr.57,14-17

¹³³ *or cat 10.3* PG.41,34ff = Sr.55,7ff

¹³⁴ *or cat 11.2* PG.44,17 = Sr.57,17

¹³⁵ *or cat 10.4* PG.41,46ff = Sr.56,7-10

Berg hinabrollt.¹³⁶ Mit diesem Bild will er zeigen, daß das Böse, obgleich es kein eigenes Sein hat, mächtig ist. Das Bild darf nicht gepreßt werden. Denn selbstverständlich hat der Stein ein eigenes Sein. Er ist kein Tun, das aus dem Willen des Menschen entspringt, wie das Böse. Aus dem Bild ist also nur ein Aspekt für die hier vorliegende Problematik heranzuziehen. Ein Stein hat, je länger er rollt, eine immer größere Wucht, von der jeder, der im Weg steht, überrollt werden kann. Vollkommen unangebracht wäre es, dieses Bild zu allegorisieren und zu fragen, wer hat den Stein ins Rollen gebracht, oder gar, wer hat ihn den Berg hinaufgetragen.

Manche Vergleiche sind aber gerade zu einer allegorischen Auslegung eines jeden einzelnen Zuges angelegt. Es sind solche, die eine Geschichte voraussetzen, auch wenn Gregor diese nicht weiter erzählt. In *or cat* 8.7 macht Gregor die in *or cat* 8.3 kurz erwähnte Tatsache, daß die Auflösung des Leibes die Reinigung von der Befleckung durch die Schlechtigkeit zum Ziel hat, mit einem Bild deutlicher:

Ein Ton- oder Lehmgefäß ist in tückischer Absicht von irgendjemandem mit flüssigem Blei gefüllt. Es ist, wenn das Blei erkaltet ist und sich nicht mehr ausgießen läßt, nicht mehr brauchbar. Deshalb muß es vom Töpfer abgebrochen und neu geformt werden, damit der Besitzer es wieder der ursprünglichen Bestimmung gemäß gebrauchen kann. *So nun auch der Bildner unserer Gefäße, weil dem sinnlichen Teil - den leiblichen meine ich - die Schlechtigkeit beigemischt worden ist, wird er, dadurch daß er den Stoff, der das Böse aufgenommen hat, auflöst und durch die Auferstehung wieder mit dem Gegenteil unvermischt wiederherstellt, das Gefäß zur uranfänglichen Schönheit wieder zusammenfügen.*¹³⁷

Dieses Bild ist so stark, daß Gregor selbst auf der Sachebene mit Worten aus der Bildebene spricht. Das ganze steht im Zusammenhang der Behandlung des Todes. Der Tod ist das *Zerbrechen*. Das Bild kann aber darüber hinaus auch auf die ganze Geschichte des Menschen vom Sündenfall bis hin zur Auferstehung in den ursprünglichen Zustand allegorisiert werden. Gregor hat dies zwar hier nicht eigens getan, er läßt die Möglichkeit dazu aber offen. Unangemessen im oben beschriebenen Sinne wäre es hier, die Leblosigkeit und Willenlosigkeit des Gefäßes mit ins Bild zu nehmen. Der Mensch ist ja, wie Gregor an anderer Stelle ausdrücklich betont, kein Gerät, das Gott willenlos zum Guten zieht.¹³⁸

Ebenso vielfältig auslegbar ist auch das aus dem juristischen Alltag stammende Bild vom Loskauf eines Menschen, der sich selbst in die Sklaverei verkauft hat.¹³⁹ Dieses Bild, das auf dieselbe Unheils- und Heilsgeschichte des Menschen angewandt wird, macht gerade den Aspekt deutlich, der in

¹³⁶ *or cat* 6.9 PG.29,8 = Sr.35,11

¹³⁷ *or cat* 8.7 PG.36,7ff = Sr.44,17ff

¹³⁸ *or cat* 8.7 PG.36,7ff = Sr.44,17ff

¹³⁹ *or cat* 22.1 PG.60,47ff = Sr.84,14ff

dem Bild vom Gefäß fehlt. Es geht in diesem Bild in erster Linie um die Freiheit und Freiwilligkeit des Menschen, die Gott in seinem Heilshandeln berücksichtigen muß. Gregor führt dieses Bild ein, um zu zeigen, daß es angemessen war, daß sich Gott dem Widersacher gegenüber keiner tyrannischen Gewalt bediente. Wieder ist dieses Bild gebraucht, um einen Aspekt zu verdeutlichen. Es bietet aber Möglichkeiten, auch andere Aspekte zu illustrieren.¹⁴⁰

Aus der Fülle der Bilder und Vergleiche seien noch einige zusammengestellt. Das Verhältnis von Licht und Finsternis, bzw. Sehenkönnen und Blindheit verwendet Gregor mehrfach, um das Verhältnis von Gut und Böse, bzw. Tugend und Schlechtigkeit zu illustrieren.¹⁴¹ Das jeweils Negative hat kein eigenes Sein, sondern ist lediglich das beim Fehlen des Positiven gedachte Gegenteil, bzw. der logischer Weise gebildete Begriff des Gegenteils. Es ist die Beraubung einer positiven Fähigkeit, bzw. deren freiwillige Nichtanwendung.

Eine besondere Vorliebe hat Gregor für Bilder aus dem medizinisch-physiologischen Bereich. Die Verschiedenheit verschiedener Krankheiten und die Verschiedenheit der entsprechenden Heilverfahren weisen auf die Verschiedenheit der künftigen Reinigungsprozesse hin.¹⁴² So wird zum Beispiel das Abschneiden von Warzen zu einem Bild für die Reinigung der Seele, weil bei beiden Vorgängen gewisse unnatürliche Materialitäten weggeschnitten werden müssen.¹⁴³ Beides verursacht auf Grund der engen Verbindung mit dem Unnatürlichen große Schmerzen.

Das Verhältnis des Patienten zu seinem behandelnden Arzt, dem jener keine Vorschriften über die Art der Heilbehandlung zu machen hat, nutzt Gregor, um das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott zu illustrieren.¹⁴⁴ Mit diesen medizinischen Bildern nimmt er eine schon im Neuen Testament angefangene Tradition auf. In *or cat 8.11* wird Lukas 5,31 eigens zitiert.

Es kommt in Gregors Argumentation auch vor, daß er, da die Sachebene sich unserer Sprache und Vorstellungskraft eigentlich entzieht, auch in der Sachebene nur noch in den Worten aus der Bildebene sprechen kann. Deutlich wird dies in *or cat 35.15*: Dort geht es um die Reinigung derer, die in diesem Leben noch nicht durch das Wasser der Taufe vom Schmutz der Schlechtigkeit gereinigt worden sind. Ihr 'Reinigungsmittel' ist das Feuer, wie für das gefälschte Gold der Schmelzofen.¹⁴⁵ Mehr wird in diesem Zusammenhang dazu nicht gesagt. Später wird deutlich: Das reinigende Feuer

¹⁴⁰ Gregor variiert dies Bild in *diem lum* (GNO XI 229-230) in trinitarischer Weise. Wenn der versklavte Mensch von drei anderen zusammen freigekauft wird, dann wird er nicht dem einen dankbarer sein, als den anderen beiden.

¹⁴¹ *or cat 5.12* 25,1ff = Sr.28,2f; *or cat 7.4* PG.32,46f = Sr.40,9f

¹⁴² *or cat 8.10* PG.36,39ff = Sr.46,13ff

¹⁴³ *or cat 8.12* PG.37,6 = Sr.48,5

¹⁴⁴ *or cat 17.2* PG.53,12ff = Sr.73,9ff

¹⁴⁵ *or cat 35.15* PG.92,30 = Sr.139,1ff

nach der Auferstehung ist aber etwas anderes als das, was wir als Feuer kennen. Es hat eine andere Natur. Es ist beispielsweise unlöslich.¹⁴⁶

Zusammenfassend kann zu dem Gebrauch von Bildern und Vergleichen in der *or cat* gesagt werden, daß Gregor dabei seiner vernünftigen folgerichtigen Argumentationsweise entspricht. Auch hier geht er, wie es das Wesen eines Vergleiches oder Bildes ist, von Bekanntem aus, um das bisher Unbekannte bekannt zu machen. Das Ziel der Vorgehensweise ist vorgegeben, denn die Wahl des Bildes ist immer durch die Sachebene, die verdeutlicht werden soll, bestimmt. Meist verdeutlichen die Bilder einen Aspekt des Sachverhaltes. Manche Bilder lassen sich aber auch allegorisieren und können dann auf eine ganze Geschichte angewandt werden. Gerade in den Zusammenhängen, die sehr unanschaulich sind, deren Aussagen nur schwer zu begreifen sind, oder gar die Vorstellungskraft gänzlich übersteigen, häufen sich die Bilder, wie in dem Zusammenhang der Christologie und der Sakramentslehre. Gregor hat erkannt, daß Bilder da weiterhelfen, die Wahrheit begreifbar zu machen, wo unsere Sprache eigentlich versagt. Deshalb verwendet er gerade in der *or cat* so viele Bilder, um die Unterweisenden zu befähigen, den Hinzukommenden die rettende Wahrheit nahezubringen.

¹⁴⁶ *or cat* 40.7 PG.104,53f = Sr.163,9f

TEIL ZWEI

DIE STRUKTUR DER *ORATIO CATECHETICA*

Um die Struktur und damit das Besondere der *or cat* erfassen zu können, muß zunächst die Einteilung des Werkes in Sinneinheiten herausgefunden werden. Wir müssen fragen, wo Gregor selbst anzeigt, daß ein bisher entfaltetes Thema zu Ende geht und ein neues beginnt. Wenn diese Einteilung der *or cat* deutlich herausgearbeitet ist, können wir fragen, welche Themen zusammengehören und welche übergreifenden Themenkomplexe sich daraus ergeben.

1. DIE EINTEILUNG DER *ORATIO CATECHETICA*

In den Editionen von J.P.MIGNE, J.H.SRAWLEY und L.MÉRIDIÉ wird die *or cat* in vierzig Kapitel unterteilt. Alle zur Verfügung stehenden Übersetzungen haben diese Einteilung mit einigen Abweichungen übernommen.¹ Doch ist diese nur eine der verschiedenen Einteilungen, die sich im Laufe der langen Überlieferungsgeschichte der *or cat* in den Handschriften entwickelt haben. Sie wird bezeugt von Handschriften aus dem 11.Jh.² und 12.Jh.³. Andere der ältesten vorhandenen Handschriften aus dem 11.Jh.⁴ kennen jedoch keine Kapiteleinteilungen und keine Überschriften.⁵ Wir finden auch Handschriften aus dem 11.-14.Jh. mit einer Einteilung in 19 bzw. 21 Kapitel.⁶ Eine eigene Kapiteleinteilung in 35 Kapitel überliefert die bis in eine sehr große zeitliche Nähe zu Gregor zurückreichende Syrische Tradition.⁷ Wenn diese Einteilung auf den Verfasser zurückgehen sollte, ist nicht

¹ W.C.van UNNIK, S.77, merkt jedoch nach einer Kapitelübersicht an, er übernehme diese Einteilung von den Ausgaben, auch wenn sie "nicht ganz glücklich genannt werden kann."

² B = London, British Library, Add.22509 (10. oder 11.Jh.). Die Abkürzungen entsprechen der demnächst im Brill-Verlag erscheinenden neuesten Edition der *or cat* in GNO III/3 von E.MÜHLENBERG, der mir dankenswerter Weise das Material schon im Voraus zur Verfügung gestellt hat.

³ F = Parisinus gr. 1268

⁴ P = Vaticanus Pii II 4; K = Venetus Marcianus und C = Cambridge, Trinity College B.9.1

⁵ Selbst eine Handschrift aus dem 13.Jh, Δ = London, British Library, Old Royal 16.D.I, kennt noch keine Kapiteleinteilung. Sie überliefert lediglich drei Überschriften.

⁶ Π = Patmos, St Johannes 46 (11.Jh.); X = Atheniensis 2086 (14.Jh.); N = Oxford, Bodleian Library, Cromwell 9 (13.Jh.)

⁷ Sy = London, British Library, Add.14597. Diese nicht ganz vollständige Handschrift ist durch eine Unterschrift auf das Jahr 569 datiert.

erklärbar, wie es zu Abschriften ohne oder mit anderen Kapiteleinteilungen gekommen sein soll.

Es gibt also drei stark voneinander differierende Einteilungstraditionen, die in ihrer Entstehung zeitlich nicht genau zu datieren sind. Die Datierung wird durch eine Tatsache zusätzlich erschwert: In den meisten Handschriften sind die Kapiteleinteilungen und -überschriften nicht im Text integriert überliefert, sondern irgendwann aus einer anderen Tradition eingefügt. Eine beim Abschreiben vorgefundene Kapiteleinteilung wäre deutlicher graphisch gekennzeichnet worden. Wir können also davon ausgehen, daß alle Kapiteleinteilungen, wie wir sie in der *or cat* finden, sekundär sind. Dieses Erkenntnis gibt uns die Freiheit, wenn es wichtige Gründe gibt, von der überlieferten Einteilung abzuweichen.

Durch die katechetische Absicht und die apologetisch-systematische Methode bedingt, zeigen sich ganz deutliche Schnittstellen in der *or cat*: Immer wieder beginnt Gregor ein neues Thema, indem er auf einen konkret erhobenen, bzw. erhebaren Einwand eingeht. Oft wird der Einwand oder die Frage wörtlich zitiert. Immer ist die konkrete Gesprächssituation der katechetischen Unterweisung vorausgesetzt. Nun kann nicht jede Frage und jeder Einwand ein Hinweis auf die Einteilung des Werkes sein. Entscheidend ist, ob mit einem solchen Zitat ein neues Thema angeschnitten wird, oder ob ein bereits begonnenes Thema mit rhetorischen Fragen und weiteren Einwänden weitergeführt wird. Wenn als Kriterium für die Einteilung das indirekte oder wörtliche Zitat - also die konkrete Gesprächssituation - und der Beginn eines neuen Themas gefunden worden ist, dann ist dabei freilich nicht vergessen, daß Gregor die wichtigen Themen, die Hauptthemen der Unterweisung einfach setzt und erst davon ausgehend die Einwände und Fragen behandelt.⁸

Wir werden beim folgenden Durchgang durch die *or cat* auf die jeweilige Art des Beginns eines neuen Themas sehr genau achten, da sich daraus Anzeichen größerer Strukturen und Zusammenhänge der *or cat* ergeben.

Die *or cat* beginnt, wie bereits gezeigt,⁹ mit Angaben über das Werk selbst. Dabei ist es sehr sinnvoll, daß Gregor mit der Formulierung 'ὁ τῆς κατεχίσεως λόγος' beginnt, denn sie bezeichnet einerseits das Werk selbst, andererseits aber auch die Lehre der Unterweisung allgemein. Das Werk hat von diesen ersten Worten in einigen Handschriften den Titel *Über die Katechese*¹⁰ bekommen, der wesentlich besser bezeugte Titel *Katechetische Rede*¹¹ ist jedoch wahrscheinlicher.¹² Man hat sich daran gewöhnt, diesen ersten Abschnitt des Werkes als Prolog, bzw. Proömium zu bezeichnen. Alle Kapitelzählungen beginnen erst später. Im Text der *or cat* selbst gibt es dazu

⁸ Siehe S.13ff

⁹ Siehe S.5ff

¹⁰ ΠΕΡΙ ΚΑΤΗΧΗΣΕΩΣ Hss. Π, Χ

¹¹ ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ Hss. K, P, C, Y (Escorial Ω III 14 = A.D.1285), Λ

¹² Er wird in beiden wichtigen Handschriftengruppen tradiert.

einen Anhaltspunkt. In *or cat 8.17* bezieht sich Gregor auf den Anfang des Werkes und verweist auf das im *Proömium* Gesagte.¹³

Gregor legt im ersten Abschnitt das dar, was von einem Vorwort erwartet wird. Es geht um die Absicht des Werkes, um die Empfänger und um die Methode, die für die katechetische Unterweisung allgemein als sinnvoll anzusehen ist und in diesem Werk angewendet werden soll. Nachdem über die Unterweisungssituation eher theoretisch reflektiert worden ist, setzt Gregor in *or cat P.4* mit der konkreten Anweisung ein: *Hat man also ein Gespräch mit einem von den Hellenisierenden*¹⁴ Zwar schließt diese Formulierung an das Vorhergehende an, denn Gregor macht im Folgenden klar, wie das zuvor Gesagte nun praktisch anzuwenden ist, dennoch sollten wir hier einen Neuansatz sehen, da ein ganz neues Thema beginnt: Die Grundlegung der Gotteslehre.¹⁵

Nachdem Gregor mit dem Hinweis auf die Schöpfung Gottes Existenz und mit der Argumentation von der allgemein anerkannten Vollkommenheit Gottes aus auch die Einheit Gottes dargelegt hat, wird in *or cat 1.1* ein ganz neues Thema begonnen: Die Trinitätslehre.

*Aber da die Lehre der Frömmigkeit eine gewisse Unterscheidung von Hypostasen in der Einheit der Natur vorzunehmen weiß, ... ist es nötig, durch eine gewisse kunstvolle Unterscheidung den Irrtum in diesem Punkte auszuräumen.*¹⁶

Diese kunstvolle Unterscheidung der Personen in der Einheit Gottes nimmt Gregor im Folgenden vor. Ein ganz neues Thema beginnt erst in *or cat 5.1*. Aber auch die Unterthemen der Trinitätslehre lassen sich gut voneinander unterscheiden. Zunächst entwickelt Gregor die Lehre vom Logos und danach ganz analog die vom Pneuma Gottes. Die Anweisung zu diesem analogen Vorgehen in *or cat 2.1*¹⁷ kann man eventuell als eine gewisse Zäsur ansehen, da mit der Betrachtung zum Pneuma Gottes, ein neues Unterthema beginnt, das aber wie die Entfaltung des Logos und der nachfolgenden Entfaltung über das Geheimnis der Trinität von der Setzung in *or cat 1.1* abhängig ist.¹⁸ Die abschließenden Betrachtungen über das Geheimnis der Trinität, in denen Gregor die Schwierigkeiten des Verständnisses andeutet, heben sich weder thematisch, noch formal, etwa durch eine deutliche Einleitung,

¹³ *or cat 8.17* PG.40,2 = Sr.50,18

¹⁴ *or cat P.4* PG.12,9 = Sr.3,9

¹⁵ Hss.B; X, Sy beginnen Kap.1. F differiert hier von B, liefert zwar eine eigene Überschrift, beginnt aber erst später mit Kap.1. An dieser Stelle mit dem Proömium fortzufahren und noch nicht Kapitel 1 zu beginnen, ergibt sich aus der bereits angesprochenen Stelle (*or cat 8.17* PG.40,2 = Sr.50,18), in der Gregor unter der Bezeichnung προοίμιον nicht auf die vorherige, sondern auf die erst jetzt folgende Argumentation mit den Griechen verweist.

¹⁶ *or cat 1.1* PG.13,2ff = Sr.6,12ff. Daß hier ein neuer Abschnitt beginnt, ist von allen Einteilungen berücksichtigt.

¹⁷ *or cat 2.1* PG.1,2ff = Sr.13,5ff

¹⁸ So sehen alle Einteilungen hier den Anfang eines neuen Kapitels.

vom Vorhergehenden ab. Der von einigen Textzeugen hier vorgesehene Anfang eines neuen Kapitels¹⁹ hat weder thematisch, noch von den Formulierungen her einen Anhaltspunkt, denn weder geht Gregor in *or cat 3.1* auf ein neues Thema, noch konkret auf die Gesprächssituation oder einen Einwand ein.

Etwas anders ist dies bei der sich anschließenden Argumentation, die den Juden vom Dasein des Logos und des Pneuma überzeugen soll. Sie wirkt nach den abschließenden Bemerkungen am Ende von *or cat 3* nachgetragen. Gregor sieht es in Entsprechung zum Ansatz im Prolog für sinnvoll und notwendig an, auch die diesbezügliche Argumentationsweise durchzuführen. Dieser Abschnitt hebt sich deutlich vom Vorhergehenden ab und leitet ein neue Argumentationsweise ein. *Wenn aber diesem der Jude widersprüche ...*²⁰

Ein ganz neuer Abschnitt beginnt in *or cat 5.1*. Besonders ausführlich formuliert Gregor den Neuanfang des folgenden Themas:

*Es wird zwar der Griechen aus allgemeinen Einsichten und der Jude auf Grund der Schriften billigerweise nicht bestreiten, daß es einen Logos Gottes und ein Pneuma gibt. Das Heilshandeln des Logos Gottes, das den Menschen betrifft, wird aber ein jeder von ihnen gleichermaßen als unglaublich und unziemlich über Gott auszusagen verwerfen.*²¹

Gregor stellt das bisher Erreichte dem neuen Thema gegenüber. Soweit seine bisherige Argumentation reicht, kann er davon ausgehen, daß seine Gesprächspartner ihm zustimmen werden, da er seiner Methode gemäß alles mit folgerichtigen Schlüssen dargelegt hat. Das Folgende aber, meint er, ist für sie schwer zu ertragen. So beginnt ein neuer Gedankengang, der alles in den Kapiteln 1 bis 4 Gesagte nicht nur berücksichtigt, sondern notwendig voraussetzt. Es geht im Gegensatz zur *Theologia* nun um die *Oikonomia des Logos Gottes, die den Menschen betrifft*.

Im Folgenden liegt eine Art der Entfaltung zugrunde, die in den anderen Teilen nur implizit enthalten und daher sehr schwer feststellbar ist. Zunächst entfaltet Gregor die Schöpfung des Menschen als gute Tat Gottes, ohne auf Einwände einzugehen. Der Abschnitt bis *or cat 5.8*²² hat eher einen darlegenden, entfaltenden Charakter. Die dann folgenden Abschnitte *or cat 5.8-8.16* haben dagegen eine eher apologetische Funktion. Gregor behandelt nacheinander eine Reihe von Vorwürfen und Einwänden, die gegen das

¹⁹ Hss: II; F; N; Z (nicht aber B!); entsprechend SRAWLEY und MIGNE.

²⁰ *or cat 4.1* PG.20,13 = Sr.17,13

²¹ *or cat 5.1* PG.20,46-51 = Sr.19,16-20,5. Obwohl 'κοινῶν ἔννοιων' wie J.H.SRAWLEY, S.20 in der Anmerkung zeigt ein Terminus für 'moral or religious notions which are common to mankind' ist, könnte hier auch die konkrete Bedeutung 'aus dem gemeinsamen Nachdenken' mitschwingen. Gregor baut auf das auf, was er in der *Theologia* dargelegt und erwiesen hat. Wenn der Gesprächspartner die Vernunft gebraucht, kann er nur zu der Erkenntnis des Logos und des Pneuma Gottes kommen. Den Weg dazu hat Gregor aufgezeigt.

²² *or cat 5.8* PG.24,10 = Sr.25,2

bisher Entfaltete erhoben werden können. Diese Veränderung in der Argumentation und teilweise auch im Thema hebt Gregor durch den bewußten Neueinsatz mit 'ἄλλ᾽' hervor. *Aber es könnte vielleicht jemand, der auf das Gegenwärtige blickt, dem Gesagten widersprechen und könnte meinen, die Lehre der Lüge zu überführen...*²³ Eine Gruppe von Textzeugen hat diesen Einschnitt bemerkt und mit Recht ein neues Kapitel gezählt.²⁴

Die Einwände, die nun zu behandeln sind, nötigen Gregor Themen auf, die in der ersten positiven Entfaltung eigentlich nicht beabsichtigt waren. Zunächst begegnet er solchen, die von der Anthropologie her erhoben werden können. Einen Neueinsatz, in dem Gregor durch eine Fragestellung die Gesprächssituation aufnimmt und so ein neues Thema innerhalb der Verteidigung der Aussagen über die Schöpfung beginnt, finden wir in *or cat 6.1: Du fragst aber auch noch nach der Ursache des Fehlers im Willen.*²⁵ Mit einem neuen Ausgangspunkt und einer neuen Argumentationskette wird versucht auch diese weiterführende Frage zu beantworten.

Von *or cat 7.1* an wird ein Einwand behandelt, der von der Gotteslehre her erhoben werden kann und hauptsächlich von den Manichäern vorgebracht wird. Von Anfang an lehnt Gregor dabei eine solche manichäisch argumentierende Fragestellung ab:

*Aber niemand frage, ob Gott, das menschliche Unglück, das den Menschen von seiner Torheit her zustoßen werde, voraussehend zur Schöpfung des Menschen schritt, für den es doch wesentlich besser gewesen wäre, überhaupt nicht zu sein als in Übeln zu sein.*²⁶ Eine solche Fragestellung ist abzulehnen, weil die Voraussetzung in zweierlei Hinsicht falsch ist.

Mit einem wirklich ernst zu nehmendem Einwand beschäftigt sich Gregor erst wieder ab *or cat 8.1*. Dort finden wir wieder einen klassisch formulierten Neueinsatz, der mit 'ἄλλ᾽' hervorgehoben ist, die Gesprächssituation berücksichtigt und die einwendende Frage zitiert.²⁷

So läßt sich der Teil, in dem Gregor die Einwände widerlegt, die zum einen gegen die Güte der Schöpfung, d.h. des Menschen und zum anderen gegen die Güte des Schöpfers vorgebracht werden, durch die jeweils zwei zitierten Aspekte der Einwände gliedern. Einen leichten Einschnitt finden wir in *or cat 8.13*.²⁸ Gregor setzt dort zu einer Zusammenfassung der ab *or cat 8.1* entfalteten Argumentation ein, indem er auf die Betrachtungsweise des Gesprächspartners rekurriert. Ein Einschnitt nach unseren Kriterien ist dies jedoch nicht. Deutlicher dagegen ist die Zäsur in *or cat 8.16*,²⁹ wo Gregor

²³ *or cat 5.8* PG.24,10ff = Sr.25,2ff

²⁴ Hss. II und N beginnen hier Kapitel 6.

²⁵ *or cat 6.1* PG.25,12 = Sr.28,12

²⁶ *or cat 7.1* PG.29,48 = Sr.37,11

²⁷ *or cat 8.1* PG.33,6ff = Sr.41,3ff

²⁸ *or cat 8.13* PG.37,21 = Sr.49,6

²⁹ *or cat 8.16* PG.37,51 = Sr.50,14

eine lange, übergreifende Zusammenfassung beginnt, die den ab Kapitel 5 entwickelten Zusammenhang zusammenfaßt, wobei er auf das in den ersten Kapiteln über die Schöpfungsmacht des Logos Gottes Gesagte zurückgeht. Insofern wird kurz ein anderes Thema angesprochen. Der Abschnitt beginnt:

Aber, daß der Mensch ein gutes und zum Besten hin geschaffenes Werk Gottes ist ... Mit der so beginnenden Zusammenfassung leitet Gregor den folgenden Übergang von der Behandlung der Schöpfung des Menschen und seiner guten Ausstattung zu der des Christusgeschehens ein. Die Zusammenfassung mündet in die Frage: Der aus Torheit in diese und solcherlei (Übel) Gefallene ... durch wen sollte er wieder zu der anfängliche Gnade zurückgerufen werden? Wem kam das Wiederaufrichten des Gefallenen, das Zurückrufen des Zugrundegegangenen, die Führung des Verirrten zu? Wem anders als dem, der ganz und gar Herr der Natur ist, dem allein, der von Anfang her das Leben gegeben hatte, war es möglich und zugleich geziemend, das zugrundegegangene (Leben) wieder zurückzurufen. Das hören wir vom Mysterium der Wahrheit und lernen es: Daß Gott am Anfang den Menschen geschaffen und den Gefallenen gerettet hat.³⁰

Wie dies vor sich ging, zeigen die folgenden Kapitel. Sie geben eine konkrete Antwort auf die Fragen. Wieder verweist Gregor auf das bisher Erörterte und ist sich der Zustimmung des Gesprächspartners bewußt. Für das Folgende jedoch erwartet er Unverständnis und Ablehnung. Er schreibt in *or cat* 9.1:

Aber bis hierher wird der, der die Folgerichtigkeit beachtet, der Lehre zustimmen, da das Gesagte nichts zu enthalten scheint, was außerhalb der Gott angemessenen Vorstellung ist. Gegenüber dem nun Folgenden aber, wodurch das Mysterium der Wahrheit am meisten Kraft gewinnt, wird er sich aber nicht genauso verhalten.³¹

Wir finden hier dieselbe Struktur der Überleitung zu einem neuen Thema wie am Anfang von *or cat* 5.³²

In dem Teil zum Christusgeschehen setzt Gregor vom Inhalt her betrachtet eine ähnliche Behandlung des Themas in der Katechese voraus. Er selbst verfährt in der *or cat* jedoch anders. Entgegen seinem Vorgehen zum Thema Schöpfung stellt er in diesem Teil nicht erst dar, was dann verteidigt werden muß. Er beginnt sofort mit der Widerlegung von Einwänden, die gegen das Menschsein Gottes und gegen die Art und Weise, derer sich Gott bedient, um die Wiederherstellung der ursprünglichen Ausstattung des Menschen zu ermöglichen, erhoben werden. Das *Menschsein Gottes* wird also nicht wie die Erschaffung des Menschen erst dargestellt, sondern als gelehrt und daher bekannt vorausgesetzt. Von Christi Leben und Werk muß zunächst einmal erzählt werden, ehe Einwände kommen, die widerlegt werden müssen.³³ Das

³⁰ *or cat* 8.20 PG.40,27ff = Sr.51,17-52,6

³¹ *or cat* 9.1 PG.40,42-46 = Sr.52,7-11. Dieser Einschnitt wird auch von allen Einteilern als Anfang eines neuen Kapitels gewertet.

³² Auch der Übergang vom Prolog zu *or cat* 1 zeigt eine ähnliche Struktur.

braucht Gregor in der *or cat* nicht eigens auszuführen. Er überläßt es den Unterweisenden, eigenständig das Christusgeschehen darzustellen, da sie sich dabei an alles in der Bibel von Christus Berichtete halten können. Dieser Teil ist also nicht durch Darstellung und Verteidigung zu gliedern, da die Darstellung nicht ausgeführt ist. Er wird allein durch die vorgebrachten Einwände unterteilt. Zunächst stellt Gregor als Grundlage für alle weiteren Argumentationen gegen das von Christus Berichtete fest, daß nur das als Gott unangemessen und unschicklich für Gott bezeichnet werden kann, was auch wirklich als etwas Schlechtes im umfassenden Sinn des Wortes bezeichnet werden kann. Auf diese Grundlage der Argumentation beruft sich Gregor immer wieder.³⁴

Einen wirklich zitierten Einwand und ein neues Thema finden wir in bekannter Weise in *or cat 10.1* formuliert.³⁵ Es geht um die Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen und die dahinter stehende Frage nach dem 'Wie' dieser Verbindung. Gregor lehnt zunächst eine räumliche Vorstellung dieser Verbindung ab. In *or cat 11* lehnt er dann die Frage nach der Art und Weise des Menschseins Gottes, die selbstverständlich nur aus dem Grund gestellt wird, um das Berichtete unglaublich zumachen, ganz und gar ab. Der Einschnitt in *or cat 11.1*³⁶ ist nicht so gravierend, da Gregor in einem Nebensatz und ohne 'ὅλλά' die Frage formuliert. Es handelt sich eher um eine weiterführende Frage, als um ein wirklich neues Thema.

Noch weniger deutlich ist in *or cat 12*³⁷ ein Neuanfang zu bemerken. Gregor formuliert in Partizipialkonstruktion: *Wer aber dafür, daß Gott im Fleisch offenbar geworden ist, einen Beweis sucht, der schaue auf die Wirkungen.* Diese Formulierung läßt eher auf eine weiterführende Argumentation, als auf einen bewußten Neuanfang eines neuen Abschnittes schließen.

Die Probleme von finitum und infinitum im Blick auf das Menschsein Gottes, die in *or cat 10* unter dem räumlichen Aspekt begonnen wurden, werden in *or cat 13* unter dem zeitlichen Aspekt behandelt. Der diesem Thema entsprechende Einwand wird eigens mit 'ὅλλά' eingeleitet zitiert.³⁸

Mit *or cat 14*³⁹ scheint Gregor ein wirklich neues Thema zu beginnen. Man fragt nach dem Grund des Menschseins Gottes. Doch macht die Art, in der er die Frage stellt, deutlich, daß dahinter immer noch der Einwand steht, das Menschsein sei für Gott unschicklich. Nachdem Gregor die Frage zunächst einmal mehr behauptend als argumentierend mit dem Hinweis auf

³³ Vgl. den Hinweis auf die *erzählten Wunder* in *or cat 11.2* PG.44,18 = Sr.57,19

³⁴ Z.B. ausdrücklich in *or cat 28.1* PG.73,7 = Sr.105,15

³⁵ *or cat 10.1* PG.41,20 = Sr.54,8

³⁶ *or cat 11.1* PG.44,4 = Sr.57,6ff. Während Hss.B, F, Z und Sy und in ihrem Gefolge MIGNÉ und SRAWLEY hier ein neues Kapitel beginnen lassen, gehen II, N und X über diesen leichten Einschnitt hinweg. Sie sehen einen Neuanfang erst in *or cat 14* (PG.45,50 = Sr.62,9).

³⁷ *or cat 12.1* PG.44,27/29 = Sr.58,9

³⁸ *or cat 13.1* PG.45,4 = Sr.59,17

³⁹ *or cat 14* PG.45,50 = Sr.62,9

Gottes Menschenliebe und unsere Bedürftigkeit beantwortet hat, wird dann tatsächlich auch ab *or cat 15.4* ein weiterer Einwand vorgebracht und behandelt, mit dem die Gesprächspartner die Unschicklichkeit des Menschseins Gottes untermauern könnten. *Aber, sagt man, es wäre doch auch möglich gewesen, daß dem Menschen geholfen worden wäre und Gott (dabei) doch in 'Apathia' geblieben wäre.*⁴⁰ Hier ist der Anfang eines neuen Abschnittes zu sehen, da die Stelle alle bekannten Kriterien dafür erfüllt. Alle verfügbaren einteilenden Handschriften unterteilen hier, während der von J.P.MIGNE und J.H.SRAWLEY überlieferte Anfang von *or cat 15*⁴¹ jeglicher Grundlage im Sinn und in den Handschriften entbehrt. F.OEHLER hat den Fehler, den er in der herkömmlichen Einteilung vorfand, unter Hinweis auf die Handschriften berichtigt.⁴²

Die Abschnitte *or cat 14.1-15.3* unterbrechen den Gedankengang. Mit diesem Teil verschränkt Gregor den Teil, der sich mit dem Einwand der Unschicklichkeit beschäftigt, mit dem, der sich mit der Frage beschäftigt, warum Gott den Menschen gerade so und nicht anders gerettet hat. Insofern lassen sich *or cat 14* und *15* kaum nur dem einen oder dem anderen Teil zuordnen. Denkbar wäre ein Anschluß von *or cat 16* an den Schluß von Kapitel 13, in dem gezeigt worden ist, daß Christus durch die Art seiner Zeugung und die Auferstehung nicht innerhalb der zeitlichen Grenzen menschlicher Natur gewesen ist. Kapitel 16 zeigt dann, daß auch alles zwischen Geburt und Tod nicht im eigentlichen Sinne *πάθος* genannt werden darf. Gleichzeitig macht es die Bedeutung der Auferstehung, die ja den Hauptunterschied ausmacht, deutlich. Aber auch bei einer etwaigen Umstellung der Kapitel ergeben sich Schwierigkeiten. Die Abschnitte *or cat 15.5-15.7* wiederholen die Argumentation von Kapitel 9 und gehören so in den ersten Komplex. Sie würden also den Zusammenhang der Kapitel 14, 15 und 17 genauso stören, wie die Abschnitte 14.1-15.3 den jetzt vorliegenden. Daher ist eine Kapitelumstellung wohl nicht zu rechtfertigen. Man wird davon ausgehen müssen, daß Gregor bewußt beide Teile miteinander verbinden will.

Der in *or cat 15.4* vorgetragene Einwand wird in *or cat 16.1* noch einmal zugespitzt und verschärft. Es beginnt zwar kein wirklich neues Thema, das begonnene wird aber so zugespitzt, daß Gregor zu einer in sich gut ausgewogenen Argumentation über die Probleme von Geburt und Tod des Menschen und die Auferstehung Christi gezwungen ist. Von der Formulierung her haben wir die Stelle als einen deutlichen Einschnitt zu bewerten.⁴³

Durch die Abschweifung von dem in Kapitel 14 begonnenen Thema bedingt, muß in *or cat 17.1* noch einmal mit der Frage nach dem Grund des

⁴⁰ *or cat 15.4* PG.48,26 = Sr.64,3ff

⁴¹ *or cat 15.1* PG.48,2/4 = Sr.63,1

⁴² Vgl. auch H.HAYD, S.155. J.BARBEL richtet sich sklavisch nach J.H.SRAWLEY und hat die Unstimmigkeit nicht einmal erwähnt.

⁴³ Alle Zeugen zählen ein neues Kapitel.

Christusgeschehens eingesetzt werden. Dabei wird diese Frage nun mit der in *or cat 15.4* begonnenen Problematik verknüpft.

*Aber, sagt man, es ist der gegen uns vorgebrachte Einwand noch nicht gelöst, sondern vielmehr das aus dem Gesagten gegen uns von den Ungläubigen Vorgebrachte bestärkt.*⁴⁴ Es muß das Problem gelöst werden, warum Gott gerade so und nicht beispielsweise durch ein Machtwort den Menschen gerettet hat. Diesem Problem begegnet Gregor, indem er zuerst die vorwurfsvolle Frage mit dem Bild vom Patienten, der dem behandelnden Arzt keine Vorschriften zu machen hat, ablehnt und für die Wohlmeinenden auf die durch das Christusgeschehen ausgelösten Wohltaten hinweist.

Gegen den Beginn eines neuen Kapitels in *or cat 18.1*⁴⁵ spricht die Formulierung und der soeben dargestellte Zusammenhang des behandelten Themas mit dem Vorhergehenden.

Einen deutlich in sich abgegrenzten Teil innerhalb der Behandlung des Christusgeschehens bilden nun die Kapitel 19-24. Dieser Teil ist von seinem Anliegen, seiner Methode und dem Argumentationsgang sehr klar aufgebaut, durchgeführt und daher gut durchschaubar. In *or cat 19* wird das Thema noch einmal deutlich neu eingeleitet.⁴⁶ Gregor ist sich dessen bewußt, daß die vorgeführte Argumentation bei Juden und Heiden nicht greifen kann. Er beginnt zwar kein neues Thema, aber eine gänzlich andere Argumentationsweise, um die Fragen von *or cat 14.1* und *17.1* zu lösen. Zunächst werden die Methoden und Voraussetzungen vorgestellt, mit denen und auf Grund derer die Argumentation erfolgen soll. Für den Beginn eines neuen Kapitels gibt es in *or cat 20.1*⁴⁷ weder inhaltliche Gründe, noch Anzeichen von der Formulierung her.

Ab *or cat 20.3*⁴⁸ wird die Argumentation dann zu Gottes Güte und Weisheit durchgeführt. Die Argumentation zur Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen wird in *or cat 20.6*⁴⁹ eigens rhetorisch vorbereitet und setzt dann mit der Frage *Was ist also die Gerechtigkeit*⁵⁰ ein. Wir haben hier eine leichte Zäsur, weil die Argumentation von den Gotteseigenschaften her hier zum Hauptpunkt der Betrachtung kommt. Gregor beachtet dies in der Formulierung, indem er diese vorzubringende Frage weder bewußt als Einwand noch als etwas Neues einführt, sondern mit 'οὖν' an das Vorherige anbindet. Um die Gerechtigkeit dann aber zeigen zu können, muß Gregor die Argumentation auch inhaltlich vorbereiten. Er gibt zunächst eine Zusammenfassung über die Erschaffung, die Ausstattung und den Fall des Menschen, die durch

⁴⁴ *or cat 17.1* PG.53,2f = Sr.73,1f

⁴⁵ *or cat 18.1* PG.53,30 = Sr.74,8; vgl. Hss.: B, F und Z

⁴⁶ 'ἀλλὰ' *or cat 19.1* PG.56,36 = Sr.78,1

⁴⁷ *or cat 20.1* PG.56,46/8 = Sr.78,11; vgl. Hss.: B und F. Wohin die am Rande stehende Überschrift von Z gehört, ob zu PG.56,46 oder zu PG.56,36, ist nicht eindeutig auszumachen.

⁴⁸ *or cat 20.3* PG.57,9 = Sr.79,13

⁴⁹ *or cat 20.6* PG.57,34 = Sr.80,15

⁵⁰ *or cat 21.1* PG.57,41 = Sr.81,3

den Zusammenhang bedingt deutlich andere Akzente setzt, als die in *or cat* 8.17ff.⁵¹ Die Wiederholung der Frage von *or cat* 21.1 in 22.1 hat dasselbe Gewicht. Sie ist notwendig geworden, weil die Zusammenfassung so ausführlich geworden ist, daß sie den Zusammenhang unterbrochen hat. Der Beginn des Kapitels 22 durch die MIGNE-Edition bei *or cat* 21.5⁵² ist zwar durch Handschriften⁵³ belegt, entbehrt aber jeglicher Grundlage im Text. Angemessener ist aus den dargelegten Gründen der Kapitelanfang mit der Wiederholung der Frage, wie J.H.SRAWLEY es vorsieht.⁵⁴ Dies ist eine der beiden Differenzen der Kapitelzählung zwischen der Ausgabe von J.H. SRAWLEY und der MIGNE-Edition. Die zweite finden wir einige Sätze weiter unten bei der Festlegung des Anfangs von Kapitel 23.⁵⁵ Während der Kapitelanfang nach MIGNE keinerlei Anhalt im Text hat, kann man bei SRAWLEY darauf verweisen, daß eine Frage wörtlich zitiert wird. Jedoch handelt es sich nicht um einen Abschnittanfang anzeigende Frage, d.h. einen Einwand der die echte Gesprächssituation aufnimmt und ein neues Thema anfängt, sondern eher um eine rhetorische Frage, die den Gedankengang voran bringt.⁵⁶

Erst mit *or cat* 24.1 haben wir wieder einen echten von Gregor selbst nach allen Kriterien formulierten Absatz zu verzeichnen. *Aber für den, der der Folge des Gesagten gefolgt ist, ist es angemessen nachzufragen: Wo ist denn das Mächtige der Gottheit, wo sieht man denn die Unvergänglichkeit der göttlichen Macht in dem Gesagten?*⁵⁷ Die Argumentation kommt folgerichtig zur vierten Gotteseigenschaft, die im Christusgeschehen bewiesen werden muß.

Die Zusammenfassung des Gedankenganges in *or cat* 24.5f⁵⁸ zeigt den Abschluß des in *or cat* 19.1 begonnenen Argumentationsganges. Sie bildet gleichzeitig den Abschluß der in *or cat* 14 begonnenen und ab *or cat* 17 entwickelten Thematik. Sie ist, wie die Einleitung des Abschnittes in *or cat* 19, so formuliert, daß sie den selbständigen Teil über die Eigenschaften Gottes mit dem Vorhergehenden verbindet. Dieser Teil bildet das Zentralstück der Behandlung des Christusgeschehens, weil in ihm das Hauptargument der Gegner, das Christusgeschehen entspräche nicht der frommen Vorstellung von Gott, schlagkräftig und grundsätzlich widerlegt wird.

⁵¹ *or cat* 8.17 PG.37,54 = Sr.50,17

⁵² *or cat* 21.5 PG.60,31 = Sr.84,1

⁵³ B, F und Z

⁵⁴ *or cat* 22.1 PG.60,47 = Sr.84,16 vgl. auch Sy

⁵⁵ MIGNE bei PG.61,4/6 = Sr.85,14 vgl. Hs.F; J.H.SRAWLEY bei PG.61,12 = Sr.85,20 vgl. Hs.Z. B steht offensichtlich dazwischen.

⁵⁶ Gregor formuliert bewußt die Frage mit 'τοῦτον' und bindet sie so an den vorherigen Gedankengang an.

⁵⁷ *or cat* 24.1 PG.64,21 = Sr.90,15f

⁵⁸ *or cat* 24.5 PG.65,9 = Sr.93,8

Die folgenden Abschnitte lassen sich nur schwer in den in *or cat 14* angefangenen Teil einordnen, zumal deutlich gezeigt werden konnte, daß dieser Abschnitt bereits einen zusammenfassenden Abschluß gefunden hat. Am leichtesten ließe sich Kapitel 26, in dem Gregor noch einmal auf ein entscheidendes Argument gegen seine Ausführungen über den Rechtshandel Gottes mit der gefallenen Engelmacht eingeht, als ein Nachtrag zum vorangehenden Teil verstehen, der notwendig wurde, um den Vorwurf des Betruges zu widerlegen. Dann ist *or cat 25* ebenfalls als ein Anhang an Kapitel 24 zu bewerten, der wie *or cat 17/18* am Anfang der Argumentation nun an deren Ende ein für die Wohlmeinenden, die *nicht allzu eng Denkenden* bestimmtes, weniger schlagkräftiges Argument anfügt, das die Schicklichkeit und die Angemessenheit des Christusgeschehens belegen soll. Obwohl ein deutlich formulierter Neueinsatz fehlt, bringt der Abschnitt nach den Ausführungen von *or cat 19-24* doch ein neues Thema. Diese Beobachtungen können Hinweise darauf sein, daß Gregor eventuell die Argumentation in *or cat 19-24* als ein Ganzes in die ursprünglich zusammenhängende Argumentation von *or cat 17/18* und 25 eingefügt hat. Diese Kapitel haben ähnliche Argumentationsweisen. In *or cat 18.1*⁵⁹ sagt Gregor, daß die Ankunft Gottes im (irdischen) Leben kritisiert wird, geht aber dann nicht auf dieselbe, sondern auf deren Folgen ein. Erst in *or cat 25* könnten wir dann die Aufnahme und Abwehr dieser Kritik finden. Eine solche Hypothese, die freilich hypothetisch bleiben muß, würde auch die Doppelung der Zusammenfassung von *or cat 21* zu *or cat 8* erklären. Wie auch immer das Problem zu lösen ist, in der jetzt vorliegenden Form haben die *or cat 24* folgenden Abschnitte den Charakter von Nachträgen und Ergänzungen.

Eine deutlich formulierte Zäsur finden wir bei der Wiederaufnahme des Themas vom Betrug der Engelmacht in *or cat 26*.⁶⁰

Eine neue Thematik beginnt Gregor ganz unvermittelt in *or cat 27.1*. Dabei wird weder zu Beginn der Argumentation eine Frage oder ein Einwand formuliert, noch wird wirklich ein neuer Lerninhalt des christlichen Glaubens gesetzt.

*Es war ganz und gar folgerichtig, daß der, der sich in unsere Natur hineingemischt hat, durch alle ihre Eigentümlichkeiten die Vermischung mit uns aufnahm.*⁶¹

In Aufnahme der Problematik, mit der er in *or cat 9.1* den Teil über das Christusgeschehen eröffnet hat, behandelt Gregor in den beiden folgenden Kapiteln noch einmal die Verbindung Gottes mit dem Menschen. Ob ihn die Schlußformulierungen von *or cat 26.9*⁶² dazu gebracht haben, diese

⁵⁹ *or cat 18.1* PG.53,33 = Sr.74,8f

⁶⁰ *or cat 26.1* PG.68,5 = Sr.96,10. Mit *or cat 26.6* (PG.69,1 = Sr.99,4) beginnt Sy Kapitel 22, was jedoch nach unseren Kriterien nicht zu halten ist.

⁶¹ *or cat 27.1* PG.69,40 = Sr.101,10

Thematik noch einmal aufzugreifen, oder ob er *or cat 26.9* schon im Hinblick auf die folgenden Kapitel formuliert hat, kann man nicht feststellen. Es wird ihm aufgefallen sein, daß er die Lösung des in *or cat 9.1* aufgeworfenen Problems durch den grundsätzlichen Hinweis auf die rechte Unterscheidung von Gut und Böse zwar vorbereitet, jedoch noch nicht überzeugend vorgeführt hat. Deshalb liefert er hier den folgenden Nachtrag. Er soll zeigen, daß Gott in Christus sich wirklich mit allen Eigentümlichkeiten des Menschen verbunden hat und daß dies nicht nur nicht unziemlich, sondern sogar von Gottes Heilswillen her folgerichtig und notwendig war.⁶² Dabei wird mit zwei Argumenten die falsche Position des Apolinarius abgewehrt.⁶⁴

In *or cat 28.1* finden wir wieder eine typische Einleitung eines Abschnittes mit 'ὁλλά' und dem Einwand.⁶⁵ Um die These der Gegner, Christus müsse anders in die Welt zu den Menschen gekommen sein als in einer menschlichen Geburt, ganz und gar zu widerlegen, behandelt Gregor im Folgenden die Art, den Zweck und die Würde der menschlichen Geburt. Er wiederholt dabei Argumente aus *or cat 9* und *15.5-15.7* und konkretisiert sie im Blick auf die Geburt, derentwegen die Gegner das Mysterium verspotten. Daß er sich der Wiederholung bewußt ist, sagt er gleich im Anschluß an die Einleitung dieses Abschnittes:

*Aber darüber ist ja schon im Vorherigen gesagt, daß einzig das Schlechte seiner Natur nach schimpflich ist, und etwas, was sich zur Schlechtigkeit verwandtschaftlich verhält. Die Folgerichtigkeit der Natur aber ist, da sie ja durch göttlichen Willen und Gesetz angeordnet ist, weit ab von dem Vorwurf der Schlechtigkeit.*⁶⁶

Es ist aber deutlich geworden, daß beide Abschnitte thematisch zusammengehören, da sich *or cat 28* aus der Argumentation von *or cat 27* ergibt. In beiden geht es um die Verbindung Gottes mit allen Eigentümlichkeiten des menschlichen Lebens und speziell um die Geburt. Beide sind Nachträge zu, bzw. zum Teil sogar Wiederholungen von *or cat 9-13* und *or cat 15-16*.

Die folgenden Abschnitte sind Widerlegungen von drei Einwänden, die noch zusätzlich zu dem bisher Behandelten gemacht werden können, selbst wenn alles vorher Gesagte anerkannt wird. Daher ist es sinnvoll, diese am Schluß der Verteidigung des Christusgeschehens zu behandeln. Ohne erkennbaren Zusammenhang zum Vorhergehenden beginnt Gregor in *or cat 29.1* in der typischen Art und Weise, einen neuen Einwand vorzutragen, der

⁶² *or cat 26.9* PG.69,29 = Sr.100,10

⁶³ Obwohl es eigentlich um die Rechtfertigung der Verbindung Gottes mit allen Eigentümlichkeiten gehen sollte, werden diese doch wieder, wie schon in den Kapiteln 13, 15 und 16 auf die Geburt und den Tod verengt. Es geht eigentlich nur noch um *die Art des Kommens Gottes in den Menschen* d.h. um die Geburt (*or cat 27.3f* PG.69,58ff = Sr.102,11ff).

⁶⁴ *or cat 27.3-27.6* PG.72,1ff = 102,11ff

⁶⁵ *or cat 28.1* PG.73,2 = Sr.105,11

⁶⁶ *or cat 28.1* PG.73,6ff = Sr.105,15-106,2

sich aus dem Zeitpunkt des Christusgeschehens ergibt und gegen die Botschaft vorgebracht werden kann:

*Aber davon abgehend versuchen sie durch anderes die Lehre schlecht zu machen und sagen: Wenn das Geschehene gut und Gott angemessen ist, warum verzögerte er die Wohltat, warum vereitelte er nicht, als die Schlechtigkeit in den Anfängen war, ihre Verbreitung?*⁶⁷

Das nächste Argument, das in *or cat* 30 gegen die christliche Lehre vorgebracht wird, auch wenn alles bisher Ausgeführte anerkannt wird, stützt sich auf die Tatsache, daß es immer noch Sünde in der Welt gibt.

*Wenn aber jemand unsere Lehre dadurch zu tadeln meint, daß auch, nachdem die Behandlung durchgeführt worden ist, das menschliche Leben immer noch durch Verfehlungen verfehlt wird...*⁶⁸

Dieser Beginn eines neuen Abschnittes weist alle Kennzeichen auf, es fehlt lediglich die Formulierung mit 'ἀλλά'. Gregor schreibt statt dessen 'δέ'. Es wird ein neues Thema angeschnitten, ein Einwand vorgebracht und so auf die Gesprächssituation Bezug genommen. Die Handschriften B, F, Sy beginnen hier ein neues Kapitel, setzen aber gleich danach mit N und Π wieder mit einem neuen Kapitel ein. Tatsächlich enthält die Formulierung in *or cat* 30.2 alle Charakteristika eines Einschnittes, sogar in noch stärkerem Maße als der Einsatz zuvor in *or cat* 30.1: *Aber, wenn sie auch aufhören, die Lehre des Mysteriums in diesem Punkte zu tadeln, so erheben sie doch den Vorwurf gegen die Tatsache, daß der Glaube nicht zu allen Menschen gekommen ist...*⁶⁹ Die Bewertung als Anfang eines neuen Abschnittes ist berechtigt. Dem in *or cat* 30.1 vorgetragenen Einwand ist Gregor nur ganz kurz mit Hilfe des Bildes der am Haupt getroffenen Schlange begegnet. Jetzt wird der Einwand von dem Gesagten her zugespitzt und das Thema strenger theologisch durchdacht. Thematisch gehören beide Abschnitte zusammen, sind aber durch die Formulierung deutlich voneinander abgehoben.

Die vorgeführte Argumentation ist nur dann akzeptabel, wenn man wie Gregor davon ausgeht, daß Gottes universaler Heilswillen am freien Willen des Menschen an seine Grenzen stößt, daß Gott diese freie Entscheidung des Menschen akzeptiert. Genau dies tun die Gegner nicht. Gregor führt den weiterführenden Einwand in *or cat* 31.1 wie gewohnt ein: *Aber auch um eine streitbare Gegenrede dagegen sind sie nicht verlegen, denn sie sagen, daß Gott, wenn er wollte, die sich widerspenstig Verhaltenden doch zwangsweise zur Annahme der Botschaft bringen könnte.*⁷⁰ Wieder zeigt die Formulierung trotz des Neueinsatzes, daß sich das vorgetragene Gegenargument

⁶⁷ *or cat* 29.1 PG.73,50ff = Sr.107,18-108,4

⁶⁸ *or cat* 30.1 PG.76,30 = Sr.109,17-110,1

⁶⁹ *or cat* 30.2 PG.76,40 = Sr.110,9

⁷⁰ *or cat* 31.1 PG.77,24 = Sr.113,6f

auf das zuvor Behandelte bezieht. So gehört auch dieser Abschnitt in die in *or cat 30.1* begonnene Thematik.

Die Einführung zum letzten Abschnitt der Behandlung des Christusgeschehens zeigt, daß Gregor in *or cat 32* weitere Gegenargumente sammelt:

Was wird dagegen von Seiten der Widersprechenden noch vorgetragen? Am stärksten das Folgende: Die überragende Natur hätte den Tod überhaupt nicht unternehmen müssen, sondern sie hätte auch ohne diesen durch den Überfluß der Macht mit Leichtigkeit den Beschluß ausführen können.⁷¹

Der zweite Teil des Einwandes nimmt die Anerkennung des zum ersten Teil Gesagten schon vorweg bzw. begnügt sich mit dem, was über die Notwendigkeit des Todes Christi bereits gesagt ist.

Wenn aber aus einem unaussprechlichen Grund dies geschehen mußte, dann sollte sie (sc. die überragende Macht) aber doch nicht durch eine unwürdige Art des Todes beleidigt werden.⁷²

Es bleibt also nur noch der Einwand gegen den Tod Christi allgemein und den Tod am Kreuz im Besonderen. Dieser Einwand ist nicht neu. Gregor hatte darauf in den Kapiteln 15 und 16 bereits reagiert. Entsprechend der Tatsache, daß er das Thema der Geburt, obwohl es in Kapitel 15 bereits behandelt ist, noch einmal in den Kapiteln 27 und 28 aufgreift, hält er auch die bisherige Behandlung von Tod und Auferstehung Christi für noch nicht ausreichend. Dies zeigt die große Bedeutung dieser Thematik. Aufgrund des thematischen Zusammenhanges wäre es besser gewesen, das Folgende im Anschluß an Kapitel 27 und 28 zu behandeln. Daß dies nicht geschieht, zeigt wieder deutlich, daß es sich in den Kapiteln 25 bis 32 um ein nur wenig geordnetes Nacheinander von verschiedenen Ergänzungen und Nachträgen handelt, indem Gregor in loser Reihenfolge weitere Argumente für das Christusgeschehen anfügt und es so noch weiter entfaltet. Die Kapitel bilden keine in sich geschlossene Einheit. Aus Gründen der Übersicht ist es aber sinnvoll, sie dennoch als einen Teil, zusammenzufassen.

Der nun folgende Übergang zu einer ganz neuen Thematik wird wieder breit vorbereitet. Wir finden hier dieselbe Struktur eines Überganges wie zwischen Kapitel 8 und 9. Sie ist allerdings nicht ganz so deutlich. Das liegt daran, daß Gregor meint, es sei nicht notwendig, sich länger bei der Auferstehung, der Himmelfahrt und den Erscheinungen Christi, sowie der Gegenwart des Geistes aufzuhalten, weil die Göttlichkeit dieser Ereignisse auch von den Nichtgläubigen nicht bezweifelt werden kann. Er ist sich also, was

⁷¹ *or cat 32.1* PG.77,51ff = Sr.114,12-115,3. Wie in *or cat 15.4* und *17.1* wird mit dem Einwand gegen den von Gott beschrittenen Heilsweg die alternative Möglichkeit gleich mitgesagt. Damit wird gezeigt, daß der Einwand selbst von der Grundlage ausgeht, daß Gott den Menschen retten wollte bzw. daß der Mensch überhaupt gerettet werden mußte. Die Heilsbedürftigkeit des Menschen und der Heilswille Gottes werden also nicht mehr in Frage gestellt. Auf dieser gemeinsamen Grundlage kann die Widerlegung des Einwandes geschehen.

⁷² *ibid.* PG.77,55-80,2 = Sr.115,3ff

den nicht ausgeführten Gedankengang betrifft, der Zustimmung der Gesprächspartner sicher. Dann stellen sich aber zwangsläufig wieder Themen ein, bei denen Widerspruch erwartet werden kann. Gregor schreibt in *or cat* 32.11:

*Aber da ein gewisser Teil der mystischen Lehre auch die Heilsordnung des Wasserbades ist,... ist es wohl gut, auch darüber in Kürze zu handeln.*⁷³

Diese Formulierung ist der eigentliche Neuanfang des neuen Themas. Es wird wie in *or cat* 1.1, 5.1 und 9.1 einfach gesetzt. Alle einteilenden Handschriften beginnen hier mit einem neuen Kapitel. Die Editoren J.P.MIGNE und J.H.SRAWLEY jedoch beginnen Kapitel 33 erst einen Satz später.⁷⁴ Diese Einteilung hat weder in den Handschriften noch in den Formulierungen Gregors einen Anhaltspunkt. Der Übergang ist, da er gut vorbereitet ist, sehr fließend, denn die Sakramente - zunächst ist nur von der Taufe die Rede - gehören offensichtlich in eine Reihe mit den aufgezählten Wirkungen des Auferstandenen. Erst hier ergeben sich wieder Einwände. Deshalb muß Gregor im Folgenden die Taufe behandeln. Wieder zeigt sich in etwa die Struktur: Zusammenfassung - neues Thema - Einwände - Abhandlung.

Deutlich wird im Folgenden der Aufbau vom Thema her bestimmt. Es geht Gregor um Vollständigkeit, die ohne die Behandlung dieser Themen nicht gegeben wäre.⁷⁵ Weil diese Themen unverzichtbarer Bestandteil der Unterweisung sind,⁷⁶ werden sie behandelt. Wir können diesen Teil nicht wie den vorhergehenden eindeutig anhand der Einwände gliedern, da Gregor kaum wirkliche Einwände der Gesprächspartner berücksichtigt, sondern, wenn überhaupt, Fragen zum Verständnis des Gesagten stellt. Es ergibt sich aus der Tatsache, daß wir es in der *or cat* mit einem Werk für die zu tun haben, die die Taufbewerber zur Taufe führen sollen, daß Gregor hier der Taufe das größte Gewicht und den größten Raum einräumt.

Nachdem die Taufe als neue Geburt vorgestellt ist und erste 'Widerpenstigkeiten' mit dem Vergleich vom Samen, der Leben bewirkt, und Wasser, das die neue Geburt bewirkt, ausgeräumt sind, setzt innerhalb der Behandlung der Taufe in *or cat* 34.1 eine neue Thematik ein:

*Aber sie fordern einen Beweis für die Gegenwart der Gottheit, die zur Heiligung des Geschehens angerufen wird.*⁷⁷

Diese Formulierung erfüllt alle Kriterien, um einen Einschnitt innerhalb der Taufthematik festzusetzen. Nachdem Gregor dieser Beweisforderung mit dem bereits gebrauchten Bild von der Zeugung eines Menschen und einigen Überlegungen über die Kraft des Gebetes begegnet ist, setzt er einen neuen

⁷³ *or cat* 32.11 PG.81,54 = Sr.122,10. Zum Zusammenhang siehe S.13ff

⁷⁴ *or cat* 33.1 PG.84,6 = Sr.123,1

⁷⁵ Vgl. *or cat* 38.1 PG.97,32 = Sr.153,1 u. *or cat* 40.1 PG.101,20 = Sr.159,6ff

⁷⁶ *or cat* 32.11 PG.81,54f = Sr.122,11

⁷⁷ *or cat* 34.1 PG.85,2f = Sr.126,6f

inhaltlichen Schwerpunkt. Er kommt damit endlich zur wirklich inhaltlichen Behandlung des Geheimnisses der Taufe.

Aber der Abstieg in das Wasser und die Tatsache, daß der Mensch darin dreimal verweilt, enthält ein anderes Geheimnis.⁷⁸

Gregor hat bemerkt, daß die Taufe nach der kurzen Einführung ihrer grundsätzlichen Bedeutung als Wiedergeburt durch die sich daraus ergebenden Einwände nicht sachgerecht behandelt werden kann. Der Inhalt muß erst ausführlicher eingeführt und erläutert werden.

Wie im Teil über das Christusgeschehen auf die Darstellung aus inhaltlichen Gründen verzichtet wird, so wird hier aus inhaltlichen Gründen auf eine Verteidigung gegen falsche Vormeinungen verzichtet. Die als Anfang von Kapitel 36 gewertete Formulierung⁷⁹ entspricht nicht unseren Kriterien. Obwohl mit der Erwähnung des 'göttlichen Chores' ein neuer Aspekt ange-rissen wird, geht es doch um die Reinigung d.h. um die eschatologische Wirkung der Taufe. Das ist aber im Vorangehenden schon thematisiert. Die Formulierung greift weder in irgendeiner Weise die Gesprächssituation auf, noch zeigt sie einen deutlichen Einschnitt an. Sie schließt im Gegenteil mit 'γάρ' an die vorangegangene Argumentation an.

Der folgende Abschnitt über die Austeilung des Leibes Christi in Brot und Wein setzt anders als andere Teile ohne jede rhetorische Einleitung ein. Es wird keine Frage der Gesprächspartner wiedergegeben und auch keine Erörterung über die Vollständigkeit der Unterweisung vorgenommen. Was in den Kapiteln über die Taufe schon zu bemerken war, daß in ihnen kaum Gegenargumente der Gesprächspartner zitiert und widerlegt werden, trifft in noch stärkerem Maße für die Behandlung der Eucharistie zu. Während aber die Kapitel über Taufe viele Bezüge zu anderen Themen der *or cat* aufweisen, gibt es solche Bezüge in *or cat* 37 nicht. Dieser Abschnitt unterbricht den Zusammenhang von *or cat* 35-36 und 38-40. Die Behandlung des Taufbekenntnisses und der Konsequenzen, die sich aus der Taufe ergeben, in *or cat* 38-40 schließen inhaltlich direkt an die Behandlung der Taufe an. Daher wirkt Kapitel 37 wie ein Stück, das der Vollständigkeit halber als eine fertige Abhandlung in die *or cat* eingefügt wurde. So legt sich die Vermutung nahe, Gregor habe, um beide Sakramente nacheinander zu behandeln, das Kapitel über die Eucharistie nachträglich in die bereits fertiggestellte Behandlung der Taufe, des Taufbekenntnisses und der Konsequenzen der Taufe eingeschoben.⁸⁰ Die einzigen strukturierenden Elemente in der Entfaltung

⁷⁸ *or cat* 35.1 PG.85,50f = Sr.129,9f. Wie so oft, wenn Gregor ein Thema neu setzt, rekurriert er auch hier auf das Geheimnis.

⁷⁹ *or cat* 36.1 PG.92,39 = Sr.139,9

⁸⁰ Die Behandlung der Eucharistie ist in dieser Art im gesamten Werk Gregors singulär. Es gibt zwar viele Anklänge an die Eucharistie, aber so ausführlich und vor allem so sakramenta-physiologisch hat Gregor das Geschehen der Eucharistie nur hier erklärt.

der Eucharistie ist eine Frage, die aber weniger ein Einwand der Gesprächspartner ist, - sie kommen im ganzen Kapitel nicht einmal vor - als vielmehr eine Frage, die sich Gregor selbst stellt. Man müsse erwägen, meint er in *or cat* 37.4,⁸¹ wie der Leib Christi fortwährend an alle Gläubigen verteilt wird und dennoch ganz bleibt. Diese Fragestellung wird *or cat* 37.8⁸² wiederholt, da sie durch einen längeren Exkurs über die Ernährung und den Bestand unseres Leibes aus dem Blick geraten war. Doch in dem wiederholten Einsatz dieses Themas eine tatsächliche Zäsur zu sehen, ist m.E. nicht berechtigt. Deutlich findet der Gedankengang seinen Abschluß in der Zusammenfassung in *or cat* 37.12.⁸³

Nach Kapitel 37 setzt *or cat* 38⁸⁴ in ganz untypischer Weise mit einem neuen Thema ein. Neu ist das Thema jedoch nur, weil das Kapitel über die Eucharistie davor steht. Die Behandlung schließt wie bereits bemerkt inhaltlich eng an *or cat* 35-36 an. Auch von der Formulierung her wäre ein direkter Anschluß an das Ende von *or cat* 36 denkbar. Im vorliegenden Zusammenhang haben wir die Formulierung aber als Einführung eines neuen Themas zu bewerten. Die Einleitung macht deutlich, daß Gregor mit der *or cat* zum Ende kommt. Es ist alles gesagt, bis auf etwas zum Thema 'Glauben'. Insofern ist dieser Teil eine Ergänzung zur Behandlung der Taufe. Dort war über den bei der Taufe zu bekennenden Glauben und über die Konsequenzen des Glaubenden aus der Taufe noch nichts ausgesagt. Dort war die Taufe dogmatisch-theologisch behandelt. Hier kommt sie im Hinblick auf den Täufling und seine Haltung in den Blick. Zunächst geht es jedoch noch einmal in dogmatisch-theologischer Weise um den Glauben als Bekenntnis bei der Taufe. Erst nach der Zäsur in *or cat* 40.1 geht es dann um den Glauben im Sinne des tätigen christlichen Lebens und der Hoffnung auf das Zukünftige.⁸⁵ Die Formulierung in *or cat* 39.1⁸⁶ als den Beginn eines neuen Abschnittes anzusehen, ist folglich vom Thema und von der Formulierung her gesehen ohne Anhaltspunkt.⁸⁷

⁸¹ *or cat* 37.4 PG.93,41f = Sr.144,8f

⁸² *or cat* 37.8 PG.96,25 = Sr.147,1

⁸³ *or cat* 37.12 PG.97,18 = Sr.151,10

⁸⁴ *or cat* 38.1 PG.97,32 = Sr.153,1

⁸⁵ Es geht hier nicht, wie J.BARBEL, S.208, Anm.341, schreibt, um "die sittlichen Vorbedingungen zum rechten Gebrauch der Sakramente" (Sperrung R.J.K.). Es geht um den rechten Glauben, das rechte Bekenntnis bei und das rechte Leben nach dem Sakrament der Taufe. Von den Sakramenten (Plural) ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede. Die Eucharistie, an der J.BARBEL in seiner Ausgabe besonderes Interesse hat, kommt hier nicht in den Blick.

Es ist sehr stringent, daß ein λόγος κατηχητικός mit dieser Thematik und dem Ausblick auf das, was nach der Taufe kommt, das christliche Leben und das Zukünftige, seinen Abschluß findet. Obwohl Gregor sich auch in diesem Zusammenhang mit der Irrlehre des Eunomius auseinandersetzt und deren Konsequenzen für die Anhänger dieser Lehre darlegt, ist dieser Abschnitt der *or cat* nicht polemisch, sondern eher eindringlich argumentierend.

⁸⁶ *or cat* 39.1 PG.97,47 = Sr.154,3

⁸⁷ MIGNE und SRAWLEY richten sich nach Hss.F und B; Dagegen stehen Hss. N, X und Sy.

Eine klassisch formulierte Zäsur finden wir erst wieder in *or cat* 40.1:

*Aber mir scheint die Katechese mit dem bisher Gesagten im Blick auf die Lehre noch nicht vollständig zu sein. Man muß, meine ich, auch das betrachten, was danach kommt.*⁸⁸

Es muß über das, was nach der Taufe kommt, gesprochen werden. Der folgende Abschnitt richtet sich viel mehr als alle anderen Abschnitte der *or cat* direkt an die, die unterwiesen werden sollen bzw. nun unterwiesen sind, und nicht so sehr an deren Lehrer. Er trägt damit deutliche Züge eines Epilogs. In ihm häufen sich Adhortative bzw. vor allem Imperative. Man könnte auf Grund dieses literarischen Charakters⁸⁹ zu der Annahme gebracht werden, daß Gregor Teile einer Taufansprache zum letzten Teil der *or cat* überarbeitet hat.

Der letzte Abschnitt der *or cat* steht in keinem direkten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Es sei denn, man sieht diese Thematik in der Formulierung *was danach kommt* mit eingeschlossen. Gregor kennzeichnet sie deutlich als einen weiteren Zusatz, der gemacht werden muß, bevor die *or cat* zum Ende kommen kann. *Nötig wäre es, zu diesem noch das Fehlende hinzuzufügen.*⁹⁰ Es fehlt noch eine eigene Behandlung dessen, was nach dem sinnlichen Leben folgt. Wenn sie fehlte, wäre darauf durch die Unterweisen und Unterwiesenen sicher zu Recht hingewiesen worden. Doch wird eine ausführliche Behandlung dieser Thematik hier nicht gegeben. Der elliptische Irrealis zeigt, daß Gregor dies in der *or cat* auch nicht vorhat. Er rechtfertigt lediglich, daß er diese verlangte Thematik nicht behandelt, bzw. nicht behandeln kann, weil sie sich der menschlichen Sprache und Vorstellungskraft entzieht. Von der Thematik und der einführenden Formulierung her, müßte man diesen Abschnitt als eigenständigen Abschnitt hervorheben. Von der Art und Weise der Behandlung des neu angeschnittenen Themas her, muß man diesen Abschnitt eher als einen Nachtrag und einen Ausblick bewerten. Das ist möglicherweise der Grund, warum keine Handschrift diesen Abschnitt als ein eigenes Kapitel zählt.

In diesem Durchgang durch die *or cat* hat sich herausgestellt, daß Gregor selbst die Darstellung und Entfaltung der christlichen Lehre ganz bewußt gliedert. Er nimmt Einschnitte vor und hebt sie in einer immer wiederkehrenden Weise hervor *Aber... man sagt* oder *Aber... man wendet ein*. Mit 'ἀλλὰ' beginnen 16 der nach der herkömmlichen Zählung 40 Kapitel.⁹¹ Hinzu kommen einige ebenso formulierte Einschnitte, die nach der herkömmlichen Zählung nicht als Anfang eines neuen Kapitels bewertet wurden.⁹² Wir

⁸⁸ *or cat* 40.1 PG.101,20 = Sr.159,6

⁸⁹ Vgl. auch den auffälligen Schriftgebrauch; siehe S.28ff

⁹⁰ *or cat* 40.7 PG.104,44 = Sr.163,1

⁹¹ *or cat* 1;5;8;9;10;13;16;17;19;24;26;28;29;31;34;37

⁹² *or cat* 5.8; 15.4; 32.11

haben 19 Einschnitte, die durch 'ἄλλὰ' ein neues Thema anschneiden und dabei zum größten Teil einen Einwand oder eine Frage zitieren.⁹³ Daneben stehen einige Einschnitte, in denen Gregor mit anderen Formulierungen⁹⁴ oder durch eine unvermittelte wörtlich zitierte Frage⁹⁵ ein neues Thema setzt und dabei auf die Gesprächssituation allgemein oder die konkreten Einwände eingeht.⁹⁶ Diese Modifikationen lassen sich zum Teil vom Inhalt her begründen, oder lassen sich durch - freilich sehr hypothetische - Überlegungen zur Entstehung des Vorliegenden erklären. Wir finden Stücke, die offensichtlich als fertige Abhandlungen oder als Überarbeitungen früherer Darstellungen in die *or cat* aufgenommen wurden, und teils sehr eng, teils aber auch nur sehr wenig, mit den übrigen Teilen verbunden worden sind. Deutlich wurde auch, daß gleichermaßen formulierte Einschnitte verschiedene Funktion haben. Einmal gliedern sie die Behandlung eines Themas, zum anderen trennen sie zwei unterschiedliche Themen voneinander. Der Durchgang durch die *or cat* hat auch gezeigt, daß die Art und Weise der Darstellung nicht einheitlich ist. Es gibt Abschnitte, die stärker apologetisch orientiert sind. Daneben stehen solche, die eher logisch, nach inhaltlichen Gesichtspunkten, aufgebaut sind, und andere, die eher protreptisch-adhortativen Charakter haben. Wir finden Doppelungen, desperate Argumentationen, verschiedengleisige Argumentationsgänge und Auslassungen. Um der Vollständigkeit willen gibt es Aneinanderreihungen und Ergänzungen, die freilich immer auf das Ganze und die katechetische Zielsetzung bezogen werden.

2. DER AUFBAU DER *ORATIO CATECHETICA*

Nachdem die Sinneinheiten aufgezeigt sind, in die Gregor sein Werk selbst einteilt, und auch schon kleinere Zusammenhänge verschiedener Abschnitte deutlich geworden sind, müssen wir nun fragen, wie diese Abschnitte aufeinander bezogen sind, welche größeren Zusammenhänge und Einheiten sich erkennen lassen und welche Bedeutung die Reihenfolge der Darstellung der verschiedenen Themen hat. So läßt sich eine dem Werk angemessene Gliederung und damit das Spezifische der *or cat* erarbeiten.

Als große Themenkomplexe stellten sich vier Themen dar: Über Gott, über Schöpfung und Fall, über das Christusgeschehen und über die

⁹³ Es ist deutlich geworden, daß selbstverständlich nicht jedes 'ἄλλὰ' eine solche einteilende Funktion hat. Das Wort begegnet auch oft innerhalb einer Argumentation (z.B. *or cat* 6.3 PG.25,29 = Sr.29,12 oder *or cat* 17.3 PG.23,20 = Sr.73,17 u.ä.). Die einteilende Wirkung ergibt sich erst aus der Kombination aller Merkmale.

⁹⁴ *or cat* 27; 35; 38; 40

⁹⁵ *or cat* 14; 21 und 22

⁹⁶ *or cat* P.4; 30; 32

Sakramente und das Leben der Getauften.⁹⁷ Wenn nun gefragt werden soll, wie diese vier Themen einander zuzuordnen sind, muß auf eine besondere Entwicklung der Theologie bis zum Ende des 4. Jahrhunderts eingegangen werden.

2.1. *Theologia* und *Oikonomia* bis zur *oratio catechetica*

A.GRILLMEIER hat gezeigt,⁹⁸ wie es in der Alten Kirche durch eine immer stärker werdende methodische Unterscheidung zwischen der *Theologia* und der *Oikonomia* zu einer wissenschaftlichen Methode und zur wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre gekommen ist. Die Verkündigung des biblisch bezeugten Christusgeschehens brachten Probleme für die Gotteslehre, die unbedingt gelöst werden mußten. Es sollte trotz der Aussage 'Jesus Christus, Gott und Kyrios' am Monotheismus festgehalten werden. Der biblisch unbestrittene Monotheismus und die Verkündigung des Christusgeschehens mußten in Einklang gebracht werden. Dazu war ein tieferes Durchdringen der *Theologia* notwendig. Man begann zu fragen, wie die biblisch bezeugte ökonomische Dreieit von Vater, Sohn und Geist in Gott selbst zu denken sei. Es wurde deshalb nach innergöttlichen Zusammenhängen und Verhältnissen gefragt.

Dabei erkannte man, "daß das Verhältnis von Einheit und Dreieit in Gott rein innergöttlich, immanent, zu sehen und nicht bloß 'heilsökonomisch' zu lösen war, wie es Schrift und Verkündigung taten."⁹⁹ So wurde der Übergang von der verkündigten *Oikonomia* zur reflektierten *Theologia* gewagt. In der ersten Phase vollzogen diesen Übergang, "wenn auch zögernd und unsicher"¹⁰⁰ Justin, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Hippolyt, Tertullian und Novatian, Origenes und Klemens von Alexandrien. Dabei ging es allen Theologen - den Häretikern wie den späteren Orthodoxen - darum, mit verschiedenen Lösungsmodellen, Subordinationismus oder Modalismus, die *μωναρχία* Gottes trotz der Verkündigung der Heilstat Christi zu retten. Gerade die Verschärfung der Auseinandersetzungen durch den Kampf mit den Häresien, vor allem dem Arianismus, führte zu einem immer tieferen Durchdenken der innergöttlichen Beziehungen von Vater, Sohn und Geist.

Vor allem das Symbol von Nicäa beschleunigte und festigte diese Entwicklung. Indem in Nicäa das "Verhältnis von Vater und Sohn rein theologisch" betrachtet wurde, "und dabei von der Erlösungsfunktion des Sohnes" abgesehen wurde, war den späteren, an Nicäa orientierten Theologen die Möglichkeit gegeben, "zwischen dem Wort Gottes als Sohn Gottes in seiner

⁹⁷ J.H.SRAWLEY, S.XII

⁹⁸ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, passim; vgl. auch B.STUDER, *Gott und unsere Erlösung*, bes. S.13ff

⁹⁹ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.593

¹⁰⁰ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.592

ewigen Existenz und dem aus Maria menschengewordenen Wort in seinem heilsgeschichtlichen Wirken klar zu unterscheiden.¹⁰¹ Das Symbol von Nicäa forderte in den Auseinandersetzungen mit den Arianern und Eunomianern geradezu dazu heraus, die *Theologia* als eigenständiges Thema der Theologie, losgelöst von der *Oikonomia*, zu entfalten.¹⁰²

Einen Höhepunkt dieser Entwicklung stellen die trinitätstheologischen Arbeiten der Kapadozier dar, in denen die *Theologia* aus methodischen Gründen losgelöst von der *Oikonomia* entfaltet wurde. Man muß also am Ende des vierten Jahrhunderts vor allem bei den Kapadoziern *Oikonomia*, die eher dem kerygmatischen Bereich angehört und sich zunächst in der Bildung von Bekenntnisformeln, z.B. dem Apostolicum und seinen Vorformen niedergeschlagen hatte, und *Theologia*, die über das innere Verhältnis Gottes nachdenkt und sich zunächst in den Symbolen der Synoden niedergeschlagen hatte, unterscheiden. Das heißt jedoch nicht, daß damit der innere Zusammenhang dieser beiden Themenbereiche unberücksichtigt bleibt. Es handelt sich in den Entwürfen ja immer um eine *Theologia*, die nicht frei spekulativ verfährt, sondern von dem biblisch bezeugten Heilshandeln Gottes ausgeht und dann nach der Grundlage dieses Handelns Gottes in Gott selbst fragt. Andererseits schlagen sich theologische Vorentscheidungen in der Entfaltung der Soteriologie nieder.¹⁰³ So sind *Theologia* und *Oikonomia* aufs engste aufeinander bezogen: durch den "ökonomische(n) Bezug der '*Theologia*' und die 'theologische' Tiefe der '*Oikonomia*'.¹⁰⁴ Durch diese Verbindung ist gleichzeitig eine Einheit "von kosmologischer Schau und geschichtlicher Betrachtung" mitgegeben, bzw. erst ermöglicht, die "die Größe des frühchristlichen Entwurfes der Glaubenslehre" ausmacht. "Nicht weniger als die erste Abzeichnung eines Universalsystems der Weltdeutung ist darin enthalten, eines Systems, das Gott und Welt, Schöpfung und Heilsgeschichte umfaßt. Obwohl Gottes Transzendenz völlig gewahrt wird, ist doch in seinem inneren dreifaltigen Leben der Entwurf der Schöpfung und der Geschichte verankert."¹⁰⁵

¹⁰¹ A.GRILLMEIER, *ibd.*

¹⁰² Vgl. auch B.STUDER, *Gott und unsere Erlösung*, S.143f

¹⁰³ R.HÜBNER, *Einheit*, S.142f, weist im Anschluß an H.DÖRRIE, *Die platonische Theologie*, S.24, darauf hin, daß es im vierten Jahrhundert sehr verschiedene Erlösungsmodelle gab. Die gravierenden Unterschiede in der Soteriologie wurden vom 'jeweiligen Gottesbild her ... bestimmt. Deshalb konnte die Frage nach dem Wesen Gottes von der Frage nach der Erlösung nicht getrennt werden.'

¹⁰⁴ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.596

¹⁰⁵ A.GRILLMEIER, *ibd.* S.596. Diese allgemein formulierten Sätze gelten, wie A.GRILLMEIER später zeigt (*ibd.* S.618), vor allem und erstmalig für Gregors *or cat.*

2.2. *Theologia* und *Oikonomia* - die Struktur der *oratio catechetica*

Sehen wir uns nach diesen Überlegungen die Themen der *or cat* an, dann können wir feststellen: Wir finden beide Themenkreise, *Theologia* und *Oikonomia*. Sie sind in ihrer Darstellung und Anordnung deutlich unterschieden, in ihrer inhaltlichen Entfaltung aber ganz deutlich aufeinander bezogen.

Gregor trägt mit der Themenauswahl und -anordnung, d.h. mit dem Aufbau des Werkes, zum einen der aufgezeigten Entwicklung der immer stärkeren methodischen Unterscheidung von *Theologia* und *Oikonomia* Rechnung. Zum anderen beachtet er in der inhaltlichen Verknüpfung zugleich, daß trotz aller methodischen und theologischen Unterscheidung *Theologia* und *Oikonomia* zwangsläufig aufeinander bezogen bleiben.

Der Terminus 'θεολογία' kommt in der *or cat* zwar nicht vor, Gregor spricht jedoch in *or cat* 3.1 von der *Lehre gemäß der Gotteserkenntnis*¹⁰⁶ und meint damit alles, was er im Vorhergehenden dargestellt hat. Er versteht also die ersten Kapitel als Theologie im engeren Sinne, als *Theologia*.

Den Terminus 'οἰκονομία' verwendet er dagegen recht häufig.¹⁰⁷ Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffes am Anfang des neuen Themas in Kapitel 5. Das neue Thema wird mit der Formulierung 'τὴν δὲ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου'¹⁰⁸ angegeben. Der Verwendung des Begriffes 'οἰκονομία' müssen wir etwas nachgehen, denn die inhaltliche Bestimmung dessen, was Gregor mit 'οἰκονομία' meint, ermöglicht die Entscheidung darüber, ob die *or cat* in zwei, drei oder vier Teilen konzipiert ist. Wichtig ist festzustellen, daß mit der Wendung 'κατὰ ἄνθρωπον' nicht die Art und Weise des Heilshandelns Gottes beschrieben wird, sondern der Geltungsbereich, der Adressat des Handelns Gottes. Man muß übersetzen *das Heilshandeln des Logos Gottes, das den Menschen betrifft*.

Diese Formulierung sinngemäß mit Inkarnation wiederzugeben, wozu J.H.SRAWLEY¹⁰⁹ anregt - was auch die meisten Übersetzer getan haben¹¹⁰ -

¹⁰⁶ τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας *or cat* 3.1 PG.17,43 = Sr.15,12; vgl. den Wechsel zwischen 'θεογνωσία' zu 'θεολογία' in *deit fil* PG.46,557,9 u.15

¹⁰⁷ *or cat* 5.1 PG.20,49 = Sr.20,3;

or cat 20.3 PG.57,10 = Sr.79,14;

or cat 20.6 PG.57,38 = Sr.81,1;

or cat 23.4 PG.64,11 = Sr.90,7;

or cat 24.6 PG.65,20 = Sr.94,5;

or cat 25.1 PG.65,47 = Sr.95,9;

or cat 35.7 PG.88,54 = Sr.133,7; vgl. auch *or cat* 8.5 PG.33,46 = Sr.43,16

¹⁰⁸ *or cat* 5.1 PG.20,48f = Sr.20,2f

¹⁰⁹ J.H.SRAWLEY, S.20 Anm. Möglicherweise ist J.H.SRAWLEY selbst durch die in den Hss. überlieferte, aber sekundäre Kapitelüberschrift zu diesem Abschnitt angeregt worden, in denen hier schon von der "Menschwerdung" (N und II bzw. sogar von der "Oikonomia nach dem Fleische") die Rede ist.

¹¹⁰ J.BARBEL, S.38; W.C.v.UNNIK, S.89; H.HAYD, S.133; F.OEHLER, S.21; vgl. auch

und damit den Inhalt von 'Oikonomia' auf das Christusgeschehen bzw. noch enger auf 'Inkarnation' festzulegen, ist m.E. aus vier Gründen unzulässig. Es gibt eine ganze Reihe paralleler Formulierungen¹¹¹ die keineswegs mit 'Inkarnation' wiedergegeben werden können.¹¹² Durch die Variation dieser fast stereotypen Wendung in 'ἡ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομία'¹¹³ wird die Richtigkeit der von uns gegebenen Übersetzung dieser Wendung belegt. Wenn 'οἰκονομία' schon das Christusgeschehen bezeichnen sollte,¹¹⁴ müßte beachtet werden, daß der Skopos des Christusgeschehens nach Gregors Lehre nicht in der Inkarnation, sondern beim Geschehen von Tod und Auferstehung, bzw. noch konkreter allein in der Auferstehung liegt.¹¹⁵ Auch spricht der Inhalt der Kapitel 5-8 gegen die Verengung der *Oikonomia* auf das Christusgeschehen. In diesen Kapiteln ist von diesem vermeintlichen Inhalt der *Oikonomia* gar nicht die Rede. Dann wären die Kapitel demnach als Einschub zu betrachten und man fände in *or cat* 9.1 einen erneuten Ansatz zur Behandlung des Christusgeschehens. Doch die inhaltsreichen Erörterungen der Kapitel 5-8 sind nicht nur der Verstehenshintergrund für die Behandlung alles Folgenden, sondern sie sind für die gesamte folgende Darstellung von so grundsätzlicher Bedeutung, daß sie inhaltlich gesehen kaum als Exkurs gewertet werden können.

Wenn man also 'οἰκονομία' als das Heilshandeln des Logos Gottes ganz allgemein versteht, dann gehören auch die Erschaffung des Menschen und seine daraus resultierende gute Bestimmung und Ausstattung zur Teilhabe am Göttlichen, sowie die Ermöglichung der Wiederherstellung dieses ursprünglichen Zustandes im Christusgeschehen, das heißt nicht nur Inkarnation, sondern auch Tod und vor allem Auferstehung, sowie die Zueignung der durch Christus ermöglichten Wiederherstellung in den Sakramenten unbedingt dazu. So umfaßt Gregor mit diesem Begriff die ganze Heilsgeschichte Gottes, für die der Logos in Gott der Garant ist. Demnach beginnt mit Kapitel 5 nach der *Theologia* der andere Teil der *or cat*, zu dem alles, was folgt, zugerechnet werden muß.

Daß sowohl die Schöpfung, als auch die Sakramente zur *Oikonomia* gehören, läßt sich immer wieder, vor allem an den Übergängen zu den jeweils neuen Themen feststellen. In der am Ende von Kapitel 8¹¹⁶ gegebenen

B.STUDER, Soteriologie, S.138

¹¹¹ 'κατὰ ἄνθρωπον' oder 'καθ' ἡμᾶς' in Verbindung mit 'οἰκονομία'

¹¹² Vgl. *or cat* 20.3 PG.57,10 = Sr.79,15; *or cat* 20.6 PG.57,38 = Sr.81,1 und *or cat* 24.6 PG.65,20 = Sr.94,5

¹¹³ *or cat* 23.4 PG.64,11 = Sr.90,7

¹¹⁴ Das ist beispielweise in der Schrift gegen Apolinarius so, da dort Schöpfung und Zueignung des Heils nicht eigens behandelt werden (z.B. *antirr* GNO III/1 134,31f). Aber auch dort gibt 'κατὰ ἄνθρωπον' nicht die Art, sondern die Adressaten des Heilshandelns an, die Art wird im folgenden Relativsatz eigens formuliert. Außerdem lehnt Gregor ja gerade 'καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου' als apolinarischen Unsinn ab. Vgl. auch id.183,12.

¹¹⁵ Siehe S.162ff; 166ff und 268ff

¹¹⁶ *or cat* 8.17ff PG.37,54ff = Sr.50,17ff

Zusammenfassung, in der Gregor von der Behandlung der Schöpfung zu der des Christusgeschehens überleitet, zeigt einerseits die enge Zusammengehörigkeit von *Theologia* und *Oikonomia*, andererseits aber auch den großen Bogen, der sich von der Schöpfung über das Christusgeschehen hin zum Glauben und zu den Sakramenten schlägt. Ausgangs- und Verknüpfungspunkt ist in allen Fällen Gottes in der Liebe gründende Schöpfertätigkeit. Sie hat das Leben allen Seins und damit letztlich das Leben des Menschen zum Ziel. Wille und Werk des Logos ist nicht nur das bloße Dasein, sondern das Leben, das wahre Leben im Genuß der göttlichen Güter, in Gemeinschaft mit Gott. Das vom Logos, der das Leben selbst ist,¹¹⁷ für den Menschen intendierte Leben macht es notwendig, daß der Mensch mit der Selbstbestimmungsmacht ausgestattet ist.¹¹⁸ Wenn ein Zwang über dem Leben des Menschen stünde, wäre dieses Ziel verfehlt.¹¹⁹ Zu diesem vom Logos für den Menschen vorgesehenen Leben gehört auch die Unsterblichkeit.¹²⁰ Der Verlust des wahren Lebens,¹²¹ die Unterwerfung unter den *Feind des Lebens*,¹²² der den Tod der Seele und die Sterblichkeit mit sich bringt¹²³ und so das kümmerliche und bedauernswerte Dasein des Menschen begründet, das kaum noch Leben genannt werden kann, ist der Anlaß für das Heilshandeln des Logos, *der von Anfang an das Leben gegeben hatte*.¹²⁴ Dieses verlorene Leben wieder zurückzurufen, ist Sinn und Ziel des Christusgeschehens, das Gott unternahm, um dem Menschen die Rückkehr zum wahren Leben durch die Sakramente und den Glauben zu ermöglichen. So soll die Schöpfung doch noch an ihr Ziel gebracht werden.¹²⁵ Diese Zusammenhänge werden im theologischen Teil der Arbeit ausführlicher dargestellt und gewertet.¹²⁶

Fragen wir nun, inwiefern auch der dritte Teil, die Sakramente und der Glauben, in diesen Spannungsbogen gehören, dann müssen wir bedenken, daß das Christusgeschehen nach der Lehre Gregors zwar die Erlösung für alle ermöglicht, in diesem Geschehen wird die Rettung aber noch nicht jedem einzelnen Menschen zugeeignet. In der Kurzform der Zusammenfassung in *or cat* 8.20, heißt es schlicht, daß Gott am Anfang den Menschen geschaffen und ihn nach seinem Fall gerettet hat. In dieser Formel kommt die Gesamtbewegung der *or cat* zum Ausdruck. Der erste Teil der *Oikonomia* beschreibt die Bewegung des Menschen von seiner ursprünglich guten Erschaffung und Bestimmung hin zur Sünde und Sterblichkeit. Der Teil der *or*

¹¹⁷ *or cat* 6.1 PG.13,50 = Sr. 9,15

¹¹⁸ *or cat* 1.7 PG.13,53 = Sr.10,1; vgl. *or cat* 1.9 PG.16,17 = Sr.11,1

¹¹⁹ *or cat* 5.10 PG.24,37 = Sr.26,9

¹²⁰ *or cat* 5.6 PG.21,54 = Sr.23,12

¹²¹ *or cat* 15.3 PG.48,17 = Sr.63,12

¹²² *or cat* 21.5 PG.60,38 = Sr.84,8

¹²³ Vgl. *or cat* 8.19 PG.40,19ff = Sr.51,13

¹²⁴ *or cat* 8.20 PG.40,35 = Sr.52,2

¹²⁵ Vgl. *or cat* 39.4100,21ff = Sr.156,6

¹²⁶ Siehe S.103ff

cat, der nun die umgekehrte Bewegung beschreibt, nämlich den Übergang des sterblichen Wesens zum ewigen Leben, gehört ebenso wie der Teil, der auf die Frage antwortet, durch wen der Mensch gerettet wird, aus inhaltlichen Gründen ganz eng in diesen Zusammenhang. Der dritte Teil macht also deutlich, auf welche Weise sich die durch Christus ermöglichte Wiederherstellung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen beim Menschen in diesem Leben verwirklicht, wie das durch Christus Erwirkte wirksam wird. Er gehört deshalb inhaltlich unbedingt zu Gottes Heilshandeln am Menschen und läßt sich nicht aus dem Zusammenhang der *Oikonomia*, die den Menschen betrifft, herausreißen. Die Behandlung der Sakramente bildet deshalb keinen eigenen dritten Teil neben *Theologia* und *Oikonomia*.

Demzufolge haben wir in der *or cat* die Einteilung in *Theologia* und *Oikonomia* vorliegen. Das Werk ist nicht in vier, sondern in zwei Teilen konzipiert, wobei freilich der zweite Teil selbst in drei Abschnitte untergliedert ist.¹²⁷ Die Grobgliederung der *or cat* ist am Inhalt der Botschaft orientiert. Die Unterscheidung von *Theologia* und *Oikonomia* bietet den großen Rahmen, in den alles hineingeordnet ist. Sie ist aber kein Darstellungsprinzip der Themen im einzelnen. Deutlich logisch und zeitlich nacheinander geordnet sind die drei Teile der *Oikonomia*. Sie sind, wie gezeigt werden konnte, einerseits voneinander abgehoben, andererseits aber auch inhaltlich sehr eng aufeinander bezogen. Verbinden wir nun diese Überlegungen mit den Erkenntnissen, die wir beim Durchgang durch die *or cat* haben gewinnen können, dann ergibt sich die folgende Darstellung des Aufbaus und der Gliederung der *or cat*.

¹²⁷ Diese Gliederung entspricht im wesentlichen der, die A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.619, gegeben hat. A.GRILLMEIER ist in der Gliederung der *or cat* aber nicht konsequent. Er unterscheidet die *Theologia* und *Oikonomia*, spricht aber dann von "einem theologischen Triptychon, da die *Oikonomia* geschieden wird in die Darstellung der historischen Verwirklichung des Heils in Christus und dessen Aneignung in den Sakramenten und im Glauben an den dreieinigen Gott." (Genau dieselbe Formulierung gebraucht er später in: ders. *Jesus der Christus*, S.539). Er scheint also in der *Oikonomia* eine Zweigliederung anzunehmen, in der unser Teil 1 und 2 zusammen einen Teil bilden, was dazu führt, daß drei Teile der *or cat* nebeneinanderstehen: ein Teil der *Theologia* und zwei Teile der *Oikonomia*. Doch in der im Anschluß an diese Formulierung gegebenen Gliederung unterteilt er wie wir die *Oikonomia* in drei Teile: 1.Schöpfung, 2.Menschwerdung und 3.Aneignung des Heils. Offensichtlich hat er die Unstimmigkeit zwischen dem formulierten Text und der gegebenen Gliederung nicht bemerkt.

3. INHALT UND GLIEDERUNG DER *ORATIO CATECHETICA*

Prolog, Absicht und Methode	(prol. 1 - prol. 3 PG.9,8ff)
Teil I THEOLOGIA	(prol. 4 - cap. 4 PG.12,9ff)
1. Grundlegung der Theologia	(prol. 4 - prol. 8 PG.12,9ff)
2. Über die Trinität	(cap. 1 - 4 PG.13,2ff)
2.1. Erweis des Daseins und der Eigenschaften des Logos und des Pneuma Gottes	(cap. 1 - 3 PG.13,2ff)
- Über den Logos	(cap. 1 PG.13,2ff)
- Über das Pneuma	(cap. 2 PG.17,2ff)
2.2. Schrifterweis über das Dasein von Logos Pneuma Gottes	(cap. 4 PG.20,13ff)
Teil II OIKONOMIA	(cap. 5 - 40 PG.20,46ff)
1. Gottes Heilshandeln in der Schöpfung	(cap 5 - 8 PG.20,46ff)
1.1. Darstellung: Von der Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an den göttlichen Gütern	(cap. 5 - 5.7 PG.20,46ff)
1.2. Widerlegung von Einwänden gegen die Güte der Schöpfung und des Schöpfers: Des Menschen Fall und das Böse - Die Veranlas- sung für Gottes Heilshandeln in Christus (cap.5.8 - 8 PG.24,10ff)	
1.2.1. Widerlegung des Einwandes gegen das Gutsein des Menschen: Über den Fall des Menschen (5.8 - cap.6 PG.24,10ff)	
- Über die Möglichkeiten zum Fall	(5.9 - 5.12 PG.24,22ff)
- Über die Ursachen des Falls	(cap. 6 PG.25,12ff)
1.2.2. Widerlegung des Einwandes gegen die Güte des Schöpfers	(cap. 7 - 8 PG.29,48ff)
- Über die richtige Unterscheidung von Gut und Böse	(cap. 7 PG.29,48ff)
- Über den Tod	(cap. 8 - 8.12 PG.33,6ff)
- Zusammenfassung	(8.13 - 8.16 PG.37,21ff)
1.3. Zusammenfassung	(in 8.16 - 8.20 PG.37,51ff)

2. Gottes Heilshandeln in Christus - Die Ermöglichung der Wiederherstellung des ursprünglichen Heils des Menschen (cap. 9 - 32.10 PG.40,42ff)
- 2.1. Gegen die Einwände der Unschicklichkeit des 'Im-Menschen-Sein' Gottes (cap. 9 - 16 PG.40,42ff)
 - 2.1.0. Vorbemerkung: Über die rechte Unterscheidung von Gut und Schlecht (cap. 9 PG.40,42ff)
 - 2.1.1. Gegen den Einwand von der Unendlichkeit Gottes her (cap. 10 - 13 PG.41,20ff)
 - Über den räumlichen Aspekt des 'Menschseins Gottes' (cap. 10 PG.41,20ff)
 - Die Frage nach der Art und Weise des 'Menschseins Gottes' (cap. 11 PG.44,4ff)
 - Beweis des 'Menschseins Gottes' von den Wirkungen her (cap. 12 PG.44,27/9ff)
 - Über den zeitlichen Aspekt des 'Menschseins Gottes' (cap. 13 PG.45,4ff)
- 2.2. Die Frage nach dem Grund des Christuseschehens (cap. 14 - 24 PG.45,50ff)
 - 2.2.1. (Verklammerung) Erste Beantwortung der Frage nach dem Grund des 'Im-Menschen-Sein' Gottes (cap. 14 - 15.3 PG.45,50ff)
 - Über die Menschenliebe Gottes (cap. 15 - 15.3 PG.48,8ff)
 - 2.1.2. Gegen den Einwand von der 'Apathia' Gottes her (15.4 - cap. 16 PG.48,26ff)
 - Über Gut und Böse (15.4 - 15.7 PG.48,26ff)
 - Über $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, Geburt und Tod und über die Auferstehung Christi (cap.16 PG.49,17ff)
 - 2.2.2. Zweite Beantwortung der Frage nach dem Grund des 'Im-Menschen-Sein' Gottes (cap. 17 - 18 PG.53,2ff)
 - 2.2.3. Dritte Antwort von den Eigenschaften Gottes her (cap. 19 - 24 PG.56,36ff)
 - Über die Güte und Weisheit Gottes (20.3 - 20.6 PG.57,9ff)
 - Über die Gerechtigkeit Gottes (cap. 21 - 23 PG.57,41ff)
- Einschub: Über den Fall des Menschen und den Feind des Lebens als Veranlassung für Gottes Heilshandeln im Christuseschehen (21.1 - 21.5 PG.57,41ff)
 - Über die Macht Gottes (24.1 - 24.4 PG.64,21ff)
 - Zusammenfassung (24.5 - 24.7 PG.65,9ff)

- 2.3. Ergänzungen: Weitere Argumente zur Verteidigung
 des Christusgeschehens (cap. 25 - 32.10 PG.65,39ff)
 - Über die Gegenwart Gottes (cap. 25 PG.65,39ff)
 - Gegen den Einwand des Betrugs gegenüber dem
 Widersacher (cap. 26 PG.68,5ff)
 - Über die Verbindung Gottes mit allen Eigentümlichkeiten
 des Menschen (cap. 27 - 28 PG.69,40ff)
 - Gegen den Einwand der Verzögerung des
 Heilsgeschehens (cap. 29 PG.73,50ff)
 - Gegen den Einwand vom Vorhandensein der Sünde und des
 Bösen her (30.1 PG.76,30ff)
 - Gegen den Einwand vom Vorhandensein des
 Unglauben her (30.2 - cap. 31 PG.76,40ff)
 - Über Freiheit und Tugend (cap. 31 PG.77,24ff)
 - Gegen die Einwände gegen Christi Tod überhaupt und den
 Kreuzestod im besonderen (cap. 32 PG.77,51ff)

3. Gottes Heilshandeln am glaubenden Menschen in
 den Sakramenten - Die Zueignung des durch
 Christus erwirkten Heils (32.11 - 40.8 PG.81,54ff)

- 3.1. Über die Taufe (cap. 33 - 36 PG.84,6ff)
 3.1.1. Über die Taufe als Wiedergeburt (cap. 33 PG.84,6ff)
 3.1.2. Erweis der Gegenwart Gottes bei der Taufe (cap. 34 PG.85,2ff)
 3.1.3. Die Taufe als Nachahmung von Tod und Auferstehung Christi
 und ihre Wirkung (cap. 35 - 36 PG.85,50ff)
 3.2. Über die Teilhabe am göttlichen Leib Christi in
 der Eucharistie (cap. 37 PG.93,4ff)
 3.1.4. Über das Bekenntnis bei der Taufe (cap. 38 - 39 PG.97,32ff)
 3.1.5. Über die Konsequenzen der Taufe . (cap. 40 - 40.6 PG.101,20ff)
 Ausblick: Über das Zukünftige (40.7 - 40.8 PG.104,44ff)

Diese detaillierte Gliederung soll zeigen, daß sich im Aufbau und in der Gliederung beide Ziele der *or cat* niederschlagen: Zum einen im groben Aufbau die Befähigung zur zusammenhängenden in sich stringenten Darstellung der Glaubenslehre und zum anderen in der Feingliederung die Befähigung zur Widerlegung von Einwänden. Die hier gegebene Gliederung versucht, durch die jeweiligen Formulierungen beide Aspekte zum Ausdruck zu bringen und so voneinander unterscheidbar zu machen. Auf Grund der Uneinheitlichkeit der *or cat* wird jedoch nicht der Anspruch erhoben, daß sie alle Momente der Strukturierung und Gliederung hinreichend berücksichtigt. Sie bietet aber Orientierungsmöglichkeiten, die zum besseren Verständnis notwendig und hilfreich sind.

TEIL DREI

VERGLEICH DER *ORATIO CATECHETICA* MIT LITERARISCHEN VORBILDERN NACH ABSICHT, METHODE UND AUFBAU

Nachdem die Absicht, die Methode und der Aufbau der *or cat* herausgearbeitet sind, soll sie nun unter diesen Gesichtspunkten mit zwei Werken verglichen werden, die in ihrer Zielsetzung wie auch in ihrem Aufbau gewisse Ähnlichkeiten mit der *or cat* aufweisen und daher in diesen Punkten mit ihr vergleichbar sind. Es sind dies Origenes' *Über die Prinzipien (princ)* und Athanasius' Doppelwerk *Gegen die Heiden (gent)* und *Über die Menschwerdung des Logos (inc)*.¹

VORBEMERKUNG ZU DEN QUELLEN GREGORS

Es ist sehr schwer, die theologischen Quellen und literarischen Vorbilder Gregors herauszufinden, denn er selbst erwähnt sie nicht. Bis auf Origenes, der im Gesamtwerk Gregors zweimal namentlich² und einmal mit dem Werk *princ* erwähnt wird,³ werden keine anderen christlichen Theologen der Tradition namentlich genannt.⁴

Während einige Forscher über das Verhältnis Gregors zu Origenes ganz allgemein oder zu besonderen Themen⁵ nachgedacht und gewisse Ergebnisse zusammengefaßt haben, - eine eingehende Monographie zu diesem Verhältnis steht aber noch aus - hat man über Gregors Verhältnis zu anderen Theologen vor ihm in der Forschung bisher sehr wenig gearbeitet. Das gilt

¹ Abkürzungen der Werke nach G.W.LAMPE

² *cant prol* PG.44, 764 = GNO VI 13,3 und *Thaum* PG.46, 905

³ *op hom* PG.44, 229B. Möglicherweise vermeidet Gregor es hier, den Namen des Origenes zu erwähnen, weil er seine Lehre widerlegt.

⁴ In einer unter dem Namen Gregors umlaufenden Schrift, '*imag*', einer Auslegung von Gen.1,26, wird Methodius namentlich zweimal erwähnt. Die Echtheit dieser Schrift ist aber umstritten. H.MERKI, 174f, wertet unter anderem neben gewichtigen theologischen Argumenten (z.B. die trinitarische Auslegung der Gottebenbildlichkeit des Menschen) gerade diese sonst bei Gregor nicht übliche namentliche Erwähnung eines Theologen der Tradition als ein deutliches Zeichen für die Unechtheit des Werkes. Vgl. auch R.LEYS, S.93; H.U.v.BALTHASAR, *presence*, S.139 und N.BONWETSCH, *Theologie*, S.5

⁵ H.LANGERBECK, *THLZ* 82 S.,81-96; H.v.CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1977 (5.Aufl.) S. 114-124; E.MÜHLENBERG, *Unendlichkeit*, S.76ff und 170ff; R.HÜBNER, *Einheit*, S.54ff; E.v.IVANKA, *Plato christianus*, S.183f; J.DANIÉLOU in vielen Aufsätzen z.B. *Les tuniques de peau*, S.361; M.N.ESPER, *Allegorie*, S.37ff

auch für Gregors Verhältnis zu Athanasius. Daß ein Zusammenhang zwischen beiden Theologen und Gregor besteht, ist jedoch unumstritten.⁶

Die in letzter Zeit erschienenen Lexikonartikel und zusammenfassenden Beiträge zu Gregor von Nyssa gehen beispielsweise auf die Thematik, welche Kirchenväter Gregor benutzt hat, kaum ein. E.MÜHLENBERG⁷ und M.CANEVET⁸ behandeln die Quellen Gregors gar nicht. Das mag an der eher kirchengeschichtlichen Ausrichtung dieser beiden Reihen liegen. H.DÖRRIE⁹ geht nur auf die philosophischen Quellen Gregors ein, was wohl der Zielstellung der RAC geschuldet ist, und schreibt, er sei ein "Meister des Gedanken-Zitats",¹⁰ der ohne wörtliche Anklänge an das Original Gedanken übernimmt und in seine Gedankenreihen einfügt. Daher sei ein philologischer Nachweis von benutzten Quellen kaum möglich. Diese Beobachtung kann man, was H.DÖRRIE nicht tut, aber auch keineswegs ausschließen würde, ohne Abstriche auch auf Gregors Umgang mit den Kirchenvätern übertragen. D.L.BALÁS¹¹ weist bei der Behandlung der christlichen und nichtchristlichen Quellen Gregors darauf hin, daß dieser außer aus der Heiligen Schrift nie wörtlich zitiert oder eine Quelle angibt, und geht dann ausschließlich auf die hellenistischen, philosophischen Quellen, den Mittel- und Neuplatonismus und die Stoischen Lehren, die Gregor beeinflusst haben, ein. Lediglich G.MAY¹² erwähnt Origenes, Methodius, Athanasius und auch Philon als Theologen, deren Werke Gregor gekannt hat. Er führt dies jedoch nur am Beispiel des Origenes etwas aus. Gregor habe sich "scharfsinnig und selbständig" mit den Lehren des großen Alexandriners auseinandergesetzt und man könne daher in ihm "den bedeutendsten Origenisten und zugleich den bedeutendsten Antiorigenisten des vierten Jahrhunderts sehen".¹³ Auf Athanasius (und Methodius) als Quellen Gregors geht auch er nicht näher ein. Ähnliche Beobachtungen kann man in dem umfangreicheren Artikel von M.CANEVET¹⁴ machen. Auch sie behandelt ausführlich die philosophischen Quellen Gregors. Dann geht sie auf seine Abhängigkeit von der alexandrinischen Schule, jedoch kaum auf sein Verhältnis zu Athanasius ein.

⁶ Z.B. D.L.BALÁS, *Participation*, S.11ff; H.MERKI, S.156f; auch F.NORMANN *passim*; J.HOCHSTAFFL *passim*; ganz anders dagegen R.HÜBNER, *Einheit*, S.144ff und 235ff. Er erarbeitet ausführlich den Einfluß des Athanasius auf Gregors sogenannte physische Erlösungslehre und zeigt, daß die Aussagen beider Theologen gleichermaßen mit stoischen Gedanken zu interpretieren sind.

⁷ E.MÜHLENBERG, *GrNyss*

⁸ M.CANEVET, *Mystiker*

⁹ H.DÖRRIE, *GrNyss RAC Sp.863ff*

¹⁰ *ibd.Sp.885*

¹¹ D.L.BALÁS, *GrNyss TRE 173-181*

¹² G.MAY, *GrNyss 91-103*

¹³ *ibd.93-94*

¹⁴ M.CANEVET, *GrNyss Sp.971-1011 bes.983*

Auch in den neueren Ausgabe von *de principiis* und *de incarnatione*¹⁵ sucht man leider vergebens nach Hinweisen der Wirkung dieser Werke auf Gregor von Nyssa. Ch.KANNENGIESSER hat auch darauf verzichtet, Parallelen zu den anderen Kappadoziern aufzuzeigen.¹⁶ Etwas anders ist dies jedoch bei den Ausgaben der *or cat* von J.H.SRAWLEY und - in seinem Gefolge - L.MÉRIDIÉ. Beide verweisen im Apparat mehrfach auf drei Vorgänger Gregors, nämlich Origenes, Methodius und Athanasius. Sie machen es so etwas leichter, die Abhängigkeit Gregors von diesen Theologen nachzuweisen. In den jeweiligen Vorworten fassen sie die Parallelen zu Athanasius und auch die Unterschiede und Parallelen zu Origenes und Methodius zusammen und stellen sie dar.¹⁷ J.H.SRAWLEY kommt dabei im Blick auf Origenes zu demselben zusammenfassenden Ergebnis, das eben von G.MAY zitiert wurde. J.BARBEL hat diese profunden Zusammenstellungen und die Ansätze zur Bewertung nicht in das Vorwort seiner Ausgabe oder in den Kommentar übernommen. Hinweise auf Parallelen begegnen nur ganz verstreut. Den durchaus naheliegenden Vergleich der *or cat* nach literarischen Gesichtspunkten, also besonders hinsichtlich ihres Aufbaus, mit den Quellen (*princ* und *gent et inc*), findet man jedoch in keiner Ausgabe der *or cat*.

1. VERGLEICH DER ORATIO CATECHETICA MIT DE PRINCIPIIS DES ORIGENES

Es ist schon darauf verwiesen worden, daß Gregor das Werk des Origenes einmal mit dessen Titel 'περὶ ἀρχῶν' zitiert.¹⁸ Er kannte also das Werk, zumindest in den Ausschnitten, die Basilius und Gregor von Nazianz in der '*Philokalia*', einer Sammlung von Texten des Origenes, zusammengestellt und irgendwann in den Jahren 360 - 378¹⁹ herausgegeben hatten. In dieser Sammlung finden wir aus *princ* zwei Abschnitte, einen über den freien Willen²⁰ und den anderen über den Gebrauch der Schrift.²¹ Da es sich in dem Zusammenhang in *op hom* aber um eine Thematik handelt, die nicht in der '*Philokalia*' enthalten ist, können wir schließen, daß Gregor entweder

¹⁵ Ch.KANNENGIESSER, SChr.Bd.199

¹⁶ Auf Gregor von Nyssa wird nur einmal im Zusammenhang der Christologie (S.138) und einmal bei dem Gebrauch des stoischen Begriffs ἀκολουθία unter Hinweis auf J.DANIELOUS Arbeit zu diesem Thema verwiesen (S.269).

¹⁷ J.H.SRAWLEY zu Origenes S.XIX-XXV, zu Athanasius S.XXVIII-XXIX, zu Methodius S.XXV-XXVIII; L.MÉRIDIÉ zu Origenes S.XIX-XXXV, zu Athanasius S.XXXVIII-XLVI, zu Methodius S.XXXV-XXXVIII

¹⁸ *op hom* PG.44,229B

¹⁹ H.GÖRGEMANNS / H.KARPP, S.35ff

²⁰ *princ* III 1

²¹ *princ* IV 1,1-3,11

weitere, nicht in der Sammlung berücksichtigte Abschnitte aus *princ*, oder aber das Werk in seiner Gesamtheit kannte.²² Leider finden wir außer den genannten Hinweisen keine weiteren, die uns mit Sicherheit über die von Gregor benutzten Quellen aus Origenes Auskunft geben.

Man hat in der Forschung sehr lange *princ* als das "erste Handbuch der Dogmatik"²³ bzw. "die erste zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre" bezeichnet. Diese Bewertung zieht sich in vielfältiger Variation auch durch viele neuere, vor allem eher populärwissenschaftlich ausgerichtete Publikationen.²⁴ Auch in der neueren Ausgabe von H.GÖRGEMANNS und H.KARPP wird dieses Urteil weitergegeben: Das Werk sei der erste Versuch einer systematisch angelegten Darstellung des christlichen Glaubens.²⁵ Wenig später wird dann jedoch eingestanden, daß die Darstellung nicht so geradlinig verläuft, wie man es "von einer theologischen Systematik im allgemeinen erwartet."²⁶ Die Schwierigkeit, diese Urteile zu bewerten, liegt in der Begrifflichkeit 'systematisch'. Daher rührt auch die Schwierigkeit bei der Beantwortung der recht umstrittenen Frage, ob Origenes ein Systematiker, ein systematischer Denker war, oder nicht.²⁷ Diese Kontroverse ist m.E. solange nicht fruchtbar, wie nicht eindeutig gesagt wird, welche Kriterien erfüllt sein müssen, um einen Denker einen 'Systematiker' bzw. ein Werk 'systematisch' nennen zu können.²⁸

Es soll nun unter Zuhilfenahme der Arbeiten von B.STEIDLE,²⁹ M.HARL³⁰ und A.GRILLMEIER³¹ gezeigt werden, welche Absichten und

²² Gegen die letzte Annahme steht die Bewertung der in *op hom* unter dem Titel 'περὶ ἀρχῶν' wiedergegebenen Lehre von der Seelenwanderung. H.GÖRGEMANNS / H.KARPP schreiben dazu S.281, Anm.43: "Die Herkunft von Origenes selbst ist aber von K.MÜLLER (Kritische Beiträge I: Zu den Auszügen des Hieronymus aus des Origenes 'peri archon'. In: SB Berlin 36, 1919, 616-631) 630f mit Recht bestritten worden. Sein Hauptgrund: Ein Eingehen der Seele in Pflanzen ist für Origenes nicht bezeugt ... Hier. und Just. ... hätten sich diese weitere Ketzerei sicher nicht entgehen lassen. Hinzu kommt: Die verwendete Begrifflichkeit steht dem echten Origenes nicht sehr nahe. Der deterministische Zug ... widerspricht der von Origenes immer betonten Willensfreiheit. Es ist also zu vermuten, daß Gregor spätere Origenisten wiedergibt."

²³ B.ALTANER, Patrologie, Freiburg 1958, S.179. Diese Einschätzung hat A.STUIBER in der Neubearbeitung B.ALTANER / A.STUIBER, Patrologie, Freiburg 1966, S.204 verändert. Vgl. auch ÜBERWEG-GEYER, S.68: "ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen"

²⁴ A.M.RITTER, Alte Kirche, S.78; H.G.THÜMMEL, KG in Einzeldarstellungen I/4, S.33

²⁵ H.GÖRGEMANNS / H.KARPP, S.9

²⁶ ibd. S.15

²⁷ F.H.KETTLER, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1966 BhZNW 31, S.1 Anm. 2; A.GRILLMEIER, Symbolum, S.611 Anm.77

²⁸ F.H.KETTLER, ibd. Anm.2, gibt zu, daß selbst dann, wenn man Origenes einen Systematiker nenne - wie er es ihm nicht absprechen möchte - "die Darstellung eines Systems nicht unbedingt systematisch" zu sein braucht. Origenes neige "aus verständlichen Gründen eher zum Gegenteil, sogar die Gliederung von περὶ ἀρχῶν ist ziemlich undurchsichtig" schreibt er ibd. unter Verweis auf die Arbeit von B.STEIDLE.

²⁹ B.STEIDLE, Neue Untersuchungen zu 'peri archon', ZNW 40, 1941, 239ff

³⁰ M.HARL, Structure et cohérence du Peri archôn, in: Origeniana. Premier colloque international des études origeniennes Montserrat 1973) Qaderni di "Vetera Christianorum" 12. Bari 1975 S.11-32

Gestaltungsprinzipien bei dieser Darstellung des christlichen Glaubens maßgebend waren.

Über die Veranlassung und die Absicht des Werkes gibt uns Origenes im Vorwort Auskunft.

*Da nun (aber) viele, die sich zum Glauben an Christus bekennen, nicht nur über kleine und kleinste Dinge uneins sind, sondern sogar über große und größte, nämlich über Gott, über den Herren Jesus Christus selbst und den heiligen Geist, und nicht nur darüber, sondern auch über die Geschöpfe, nämlich die Herrschaften und die heiligen Mächte, deshalb scheint es uns notwendig, zuerst in diesen einzelnen Fragen eine klare Linie und deutliche Richtschnur festzulegen und dann erst nach den übrigen Dingen zu forschen.*³²

Und weiter schreibt er am Ende des Vorworts:

*Man muß also gleichsam von grundlegenden Elementen dieser Art ausgehen ..., wenn man ein zusammenhängendes und organisches Ganzes aus all dem herstellen will; so kann man mit klaren und zwingenden Begründungen in den einzelnen Punkten die Wahrheit erforschen und, wie gesagt, ein organisches Ganzes herstellen aus Beispielen und Lehrsätzen, die man entweder in den heiligen Schriften gefunden oder durch logisches Schlußfolgern und konsequente Verfolgung des Richtigen entdeckt hat.*³³

Origenes möchte zur Glaubenseinheit der Christen beitragen, indem er einerseits die Lehren der Apostel und der Kirche darstellen und andererseits von ihnen offengelassene Themen in ihrem Sinne entfalten und so ein Ganzes, ein stimmiges Lehrgebäude aufbauen will. Dabei will er sich - wie auch Gregor von Nyssa in der *or cat* - der Auslegung der Schrift, sowie der Vernunftschlüsse bedienen, um so eine "Wissenschaft" aufzustellen.³⁴ Mit diesem Ringen um Einheit steht Origenes ganz in der Tradition der Theologen des 2. Jahrhunderts. Doch unterscheidet er sich in einem wichtigen Punkte, wie M. HARL betont, von diesen. Origenes' Ankündigungen im Vorwort stellten eine Wende in der christlichen Literatur dar, denn der Akzent liege besonders stark auf der Notwendigkeit, die Wissenschaft von Gott in einem zusammenhängenden Ganzen zu erstellen, in dem Sinne, wie die Stoiker ihre Wissenschaft definieren.³⁵ Im Empfinden dieser Notwendigkeit stimmen Origenes und Gregor überein. Origenes will ausgehend von den kirchlichen Lehren der Vereinheitlichung der Lehre und der Verteidigung derselben gegen Irrtümer und Abweichungen dienen. So vereinigen sich in *princ* apologetische, protreptische, katechetische und auch 'apodiktische'

³¹ A. GRILLMEIER, *Symbolum*

³² *princ* I praef. 2 Koe. 8, 14 ff = GK. 84/85 (Übersetzung GK)

³³ *princ* I praef. 10 Koe. 16, 9 ff = GK. 98/99 (Übersetzung GK). H. GÖRGEMANN / H. KARPP, *ibd.*, verweisen in der Anmerkung: "Mit dem Wort 'corpus' (σῶμα) ist ein Anspruch auf organische und systematische Einheit verbunden.... Das heißt allerdings nicht, daß auch die Darstellung der Lehre systematisch-lehrbuchmäßig sein müßte."

³⁴ Vgl. M. HARL, *ibd.* S. 12

³⁵ *ibd.* S. 13

Absichten.³⁶ Insofern sind sich die *or cat* und *princ* durchaus in der Absicht ähnlich. Der entscheidende Unterschied jedoch ist der, daß die katechetische Absicht in der *or cat* ganz und gar die Struktur und die Darstellungsweise bestimmt, was in *princ* nicht der Fall ist. Das ist schon daran zu erkennen, daß eine eigene Entfaltung der Taufe fehlt.

Um diesen augenfälligen Unterschied weiter zu belegen, soll nun gezeigt werden, welche Kriterien die Darstellungsweise und die Abfolge der Themen in *princ* bestimmen. B.STEIDLE hat die zwei grundsätzlich voneinander unterschiedenen Bewertungen referiert, die das Werk in der Tradition erfahren hat - a) systematische Darstellung, erstes 'System' oder b) kein 'System', sondern lose Aneinanderreihung verschiedener Themen - und hat zu Recht auf die Schwierigkeit des Systembegriffs für die Patristik hingewiesen.³⁷ Anschließend hat er eine neue, dem Inhalt des Werkes und dem Vorgehen des Origenes angemessene Einteilung von *princ* vorgenommen. Die herkömmliche Einteilung in die vier Bücher sei keineswegs ursprünglich. Bei Eusebius, der sonst die Buchzahl immer genau angibt, sei sie nicht belegt.³⁸ Sie entspringe vielmehr einer materialen Einteilung beim Abschreiben.³⁹ B.STEIDLE unterteilt *princ* in 3 parallel aufgebaute Teile, die jeweils im ersten Abschnitt von Vater, Christus und Geist, im zweiten von den vernunftbegabten Wesen und im dritten vom Kosmos handeln, wobei der zweite Teil durch einen Abschnitt über den Gebrauch der Schrift erweitert ist. Er vermutet nun, diese dreifache Wiederholung derselben Themen entspringe dem alexandrinischen Schulbetrieb. Wir hätten in *princ* drei Lehrgänge vor uns, die in einem Werk zusammengefaßt und mit einem Vorwort versehen wurden.⁴⁰

Ein deutlicher Hinweis darauf, daß *princ* tatsächlich dem christlichen Schulbetrieb entspringt, ist m.E. die Tatsache, daß von Häretikern und Irrlehrern, aber auch von den gläubigen Christen durchweg in der dritten Person gesprochen wird. Direkte Anreden begegnen nur im Zusammenhang von weiterführenden Nachfragen.⁴¹ Da aber die Autorität der Schrift vorausgesetzt wird, müssen wir annehmen, daß Hörer und Leser diese auch anerkennen und daher christlich sind. Auch entsprechen die vielfältigen Regieanweisungen durchaus dem Stil von Lehrvorträgen.⁴²

M.HARL hat die Einteilung B.STEIDLEs bestätigt und übernommen.⁴³ Sie meint, die Bewertung als drei Zyklen aus dem Schulbetrieb könne zwar

³⁶ ibd. S.13/14

³⁷ B.STEIDLE, S.236f

³⁸ ibd. S.238

³⁹ H.GÖRGEMANN / H.KARPP, S.43, weisen darauf hin, daß die Vierteilung in Bücher schon bei Hieronymus zu finden ist.

⁴⁰ B.STEIDLE, S.238ff

⁴¹ z.B. *princ* I 1,8 Koe.25,13 = GK.119

⁴² *princ* I 1,4; 1,5; 1,6

⁴³ Ebenso siehe auch A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.612, Anm.79. H.GÖRGEMANN /

nicht bewiesen werden, im Moment hätten wir aber keine andere Erklärung.⁴⁴ Sie macht darauf aufmerksam, daß die Anordnungen der Themen in den Teilen genau den Ankündigungen im Vorwort entsprechen. Die im Vorwort angegebenen Themen werden im ersten Teil eher straff und konzentriert, im zweiten Teil dagegen ausführlich und mit mancherlei Abschweifungen behandelt. Es handelt sich im zweiten Teil eher um eine Vielzahl von Problemen als um ein straffes Exposé. Der dritte Teil, auch in der lateinischen Überlieferung mit 'Anakephalaiosis' überschrieben, schließlich faßt das Gesagte zusammen und nimmt genau die drei großen Themen des ersten Teiles wieder auf, wobei er die Reihenfolge der beiden letzten Themen umkehrt.⁴⁵

Nach diesen Überlegungen ergibt sich der folgende Bauplan von *princ*, den auch A.GRILLMEIER aus dem referierten Aufsatz übernommen hat.

Vorwort ⁴⁶	
1. Teil	I 1 - II 3 ⁴⁷
1.1. Über den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist	I 1-4 ⁴⁸
1.1.1. Über den Vater	I 1 ⁴⁹
1.1.2. Über den Sohn	I 2 ⁵⁰
1.1.3. Über den Heiligen Geist	I 3 ⁵¹
1.1.4. Über die dreifache göttliche operatio	I 3,5-I 4 ⁵²
1.2. Über die vernunftbegabten Naturen	I 5-8 ⁵³
1.2.1. Die vernunftbegabten Naturen (generalis sermone)	I 5-6 ⁵⁴
1.2.2. Ihre Arten und Funktionen: Die Sterne, die Engel, die bösen Mächte, die Menschen	I 7-8 ⁵⁵

H.KARPP meinen dagegen in *princ* eine Folge von 18 verhältnismäßig selbständigen Traktaten sehen zu können und entsprechen damit der Bewertung von P.KÜBEL, Zum Aufbau von Origenes' De Principiis, in: VChr. 25,1971,31-39. Sie sehen die überlieferte Einteilung in die vier Bücher gegen M.HARL doch für sinnvoll an. Dieser Bewertung widersprechen sie dann jedoch in der dann gegebenen Einteilung des Werkes in vier große Hauptteile: I 1-4 Gott, I 5-8 die geistige Schöpfung, II - III die materielle Schöpfung und IV 1-3 die Schrift. Dazu kommt - was weiter oben gesagt ist, in der Zusammenfassung aber nicht noch einmal erwähnt wird, der wiederholende Anhang IV 4.(GK, S.16) Diese Einteilung ist jedoch unbefriedigend, da sie den Inhalten der Abschnitte II 4-7 und II 8- III,4 in keiner Weise Rechnung trägt.

Wie man unter Hinweis auf die erhellenden Studie von B.STEIDLE noch davon sprechen kann, die Gliederung von *princ* sei "ziemlich undurchsichtig", wie es H.KETTLER, S.2, Anm.2, tut, ist mir nicht einsichtig.

⁴⁴ M.HARL, S.15

⁴⁵ ibd. S.15-17

⁴⁶ Koe.7-16 = GK.82-98

⁴⁷ Koe.16-126 = GK.98-327

⁴⁸ Koe.16-68 = GK.98-193

⁴⁹ Koe.16-27 = GK.98-123

⁵⁰ Koe.27-48 = GK.122-157

1.3.	Über die Welt und die Geschöpfe, die in ihr sind	II 1-3 ⁵⁶
1.3.1.	Verschiedenheit und Einheit	II 1,1-3 ⁵⁷
1.3.2.	Die Materie	II 1,4-II 2,2 ⁵⁸
1.3.3.	Die Vielheit der Welten	II 3,1-II 3,6 ⁵⁹
1.3.4.	Hypothesen über das Ende	II 3,6-II 3,7 ⁶⁰
2.	Teil	II 4 - IV,3 ⁶¹
2.1.	Über den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist	II 4-II 7 ⁶²
2.1.1.	<i>Ein einziger Gott: der des Gesetzes und Propheten, derselbe Gott für AT und NT⁶³</i>	II 4-5 ⁶⁴
2.1.2.	<i>Die Fleischwerdung des Erlösers</i>	II 6 ⁶⁵
2.1.3.	<i>Derselbe Geist in Mose, den anderen Propheten und in den Aposteln</i>	II 7 ⁶⁶
2.2.	Über die vernunftbegabten Wesen	II 8-III 6 ⁶⁷
2.2.1.	Über die Seele	II 6-8 ⁶⁸
2.2.2.	Über die Auferstehung, Bestrafung und Vergeltung	II 10-11 ⁶⁹
2.2.3.	Über den freien Willen	III 1 ⁷⁰
2.2.4.	<i>Wie der Teufel und die feindlichen Mächte gegen das Menschengeschlecht Krieg führen</i>	III 2-4 ⁷¹
2.3.	Über die Welt	III 5-6 ⁷²
2.3.1.	<i>Daß die Welt geschaffen und daß sie vergänglich ist</i>	III 5 ⁷³
2.3.2.	Über das Ende	III 6 ⁷⁴

⁵¹ Koe.48-54 = GK.158-185

⁵² Koe.54-68 = GK.168-193

⁵³ Koe.68-105 = GK.192-265

⁵⁴ Koe.68-85 = GK.192-231

⁵⁵ Koe.85-105 = GK.232-265

⁵⁶ Koe.106-126 = GK.284-327

⁵⁷ Koe.106-109 = GK.284-291

⁵⁸ Koe.109-113 = GK.290-299

⁵⁹ Koe.113-123 = GK.298-321

⁶⁰ Koe.124-126 = GK.322-327

⁶¹ Koe.126-347 = GK.328-781

⁶² Koe.126-152 = GK.328-381

⁶³ Überschriften des Photius

⁶⁴ Koe.126-139 = GK.328-355

⁶⁵ Koe.139-147 = GK.354-373

⁶⁶ Koe.147-152 = GK.372-381

⁶⁷ Koe.152-291 = GK.380-667

⁶⁸ Koe.152-172 = GK.380-419

⁶⁹ Koe.172-192 = GK.418-457

⁷⁰ Koe.195-244 = GK.462-561

⁷¹ Koe.244-270 = GK.560-621

- 2.4. *Daß die Schriften göttlich sind. Wie muß man sie lesen und verstehen?* IV 1-3⁷⁵
3. Teil: *Anakephalaiosis* Wiederaufnahme der Gegenstände IV 4⁷⁶
- 3.1. Über den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist IV 4,1-5⁷⁷
- 3.2. Über die Welt IV 4,5-8⁷⁸
- 3.3. Über die Unsterblichkeit der vernunftbegabten Naturen IV 4,9-10⁷⁹

Diese Einteilung und Systematik des Werkes zeigt auf den ersten Blick, daß das Werk in seiner Gesamtheit, da es dreimal dieselben Themen behandelt, nicht mit der *or cat* zu vergleichen ist. Sinnvoll ist es lediglich, einen Teil für sich mit der Struktur der *or cat* zu vergleichen. Das Hauptthema von *princ* ist die Beziehung von Gott und Welt. Auch bei Gregor geht es um dieses Verhältnis. Bei Origenes jedoch bedeutet es im eigentlichen Sinn die Beziehung des Einen zur Vielheit und die damit verbundene Frage nach der Ursache der Verschiedenheit und ihrer möglichen Überwindung.⁸⁰ Damit geschieht die Behandlung aller Themen, der Trinitätstheologie, der Schöpfung und des Falls und auch des Christusgeschehens unter einem stärker kosmologischen Interesse. Das 'Theologische' und 'Heilsgeschichtliche' wird dabei nicht differenziert, sondern zusammengesehen,⁸¹ während Gregor in der *or cat* deutlich zwischen diesen Themen unterscheiden kann. Aus dieser Hauptunterscheidung ergeben sich vielfältige Konsequenzen im konkreten Inhalt wie im Aufbau. Beide Theologen beginnen z.B. ihre Überlegungen zum Logos Gottes mit einer ähnlichen Aussage. Gott kann nicht ohne Vernunft, nicht ohne Weisheit gedacht werden. Diese Weisheit, diese Vernunft ist nicht unhypostatisch.⁸² Während Gregor es bei solchen Feststellungen belassen kann, muß Origenes sich immer wieder mit dem Problem auseinandersetzen, inwiefern der Logos Gottes keinen Anfang hat, weder zeitlich noch generell. Dasselbe Problem scheint sich für Origenes im Hinblick auf die Schöpfung zu stellen. Weil er in erster Linie in kosmologischen

⁷² Koe.271-291 = GK.622-667

⁷³ Koe.271-279 = GK.622-641

⁷⁴ Koe.279-291 = GK.642-667

⁷⁵ Koe.292-347 = GK.668-781

⁷⁶ Koe.348-364 = GK.782-821

⁷⁷ Koe.348-356 = GK.782-801

⁷⁸ Koe.356-361 = GK.800-813

⁷⁹ Koe.361-364 = GK.812-821

⁸⁰ Vgl. B.STUDER, *Soteriologie*, S.88

⁸¹ B.STUDER, *Gott und unsere Erlösung*, S.143 schreibt dazu: Es ist aufschlußreich, "wie Origenes und selbst noch Eusebius unter dem *Soter* vor allem den Logos verstehen, der die Welt erhält und leitet. Gerade diese vorwiegend kosmologische Betrachtungsweise verhindert es, die ewige Trinität und ihr Handeln in der Heilsgeschichte klarer zu unterscheiden."

⁸² Vgl. *princ* I 2,2 Koe.28 = GK.124/5 mit *or cat* I.2 PG.13 = Sr.7

Zusammenhängen denkt, stellt er sich die Frage nach der Ewigkeit der Schöpfung, da Gott doch nicht nichtserschaffend gedacht werden kann.⁸³ Ein solches Problem stellt sich für Gregor in der *or cat* gar nicht.

Aber auch in anderer Hinsicht gibt es markante Unterschiede beim Thema Schöpfung. Für Gregor ist sie in erster Linie im Blick auf den Menschen, bei Origenes in erster Linie im Blick auf das All und die Entstehung des Vielen aus dem Einen bedeutsam. Das verweist auf einen weiteren Unterschied. Für Origenes kommt der Mensch nur als ein Geschöpf unter vielen in den Blick, denn der Mensch, wie wir ihn heute vorfinden, ist ja nur eine Folge des Abfalls von Gott. Gregors Sicht des Heilshandelns Gottes dagegen ist anthropozentrisch. Dementsprechend wird das irdische Leben Jesu, sein Tod und seine Auferstehung in ganz unterschiedlicher Weise behandelt. In *princ* kommt das Erdenleben Jesu, obwohl es für die Erkenntnis von großer Bedeutung ist, als eigenständiges Thema nicht vor.⁸⁴ Die Auferstehung Christi wird zwar als eines der grundlegenden Glaubensmysterien im Vorwort erwähnt, im Verlauf des sehr langen Werkes dann jedoch nicht eigens behandelt.⁸⁵ Selbst an den Stellen, an denen Origenes auf die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus zu sprechen kommt, wird kaum das Historische in den Blick genommen, sondern - der kosmologischen Sichtweise entsprechend - die vorzeitige Verbindung des Logos Gottes mit der nicht gefallen menschlichen Seele Jesu. Dieser Vorgang scheint für Origenes die eigentliche Menschwerdung zu sein.⁸⁶

Aus diesen Überlegungen wird deutlich, daß es die Dreiteilung Gott, vernünftige Wesen und Welt, die Origenes' Auffassung von der Schöpfung entspricht, bei Gregor nicht geben kann. Bei ihm fallen die beiden letzten Teile in einen Teil zusammen, da er nicht - jedenfalls in der *or cat* nicht mehr⁸⁷ - von einer doppelten Schöpfung spricht. Dieses Darstellungsschema ist Gregor fremd, da es nach seiner Auffassung den Inhalten der christlichen Lehre zuwiderliefe.

Wie M.HARL deutlich gezeigt hat, ergibt sich die in *princ* vorgenommene Dreiteilung nicht aus dem christlichen Kerygma, sondern aus der Philosophie.⁸⁸ "Indem Origenes das Haupt-Schema dieser drei großen Fragen übernimmt, stellt er sein Werk in die Tradition der philosophischen

⁸³ *princ* I 4,3 Er scheint hier zuwenig zwischen der generatio des Sohnes und der Schöpfung durch ihn zu unterscheiden. Später hat man durch die Lehre von der creatio ex nihilo die Möglichkeit gefunden auch hier klare Unterscheidungen zu treffen, auf die Gregor schon als bewährte und bestätigte theologische Aussagen zurückgreifen kann. Vgl. B.STUDER, Gott und unsere Erlösung, S.144

⁸⁴ Vgl. B.STUDER, Soteriologie, S.93

⁸⁵ *princ* I praef.4. Sie kommt weder in *princ* I 2, noch in I 3,5 - I 4 noch in II 6,1-7 als selbständiges Thema vor.

⁸⁶ *princ* II 6,4-5

⁸⁷ Siehe S.220ff

⁸⁸ M.HARL, S.20

Schulvorträge, genauer gesagt, in die Tradition jenes 'Teiles' der Philosophie, der auf die *Logik* und die *Ethik* folgt und '*Physik*' genannt worden ist. In der Epoche des Origenes ist sie zugleich Wissenschaft von der Welt und Wissenschaft von Gott und teilt sich in '*Physik*' und '*Theologie*'.⁸⁹ Allein schon der Titel zeige dieses. Er sei seit langem in der Philosophie gebräuchlich, um die Meinungen der Philosophen über die Prinzipien des Seins zu sammeln und zu ordnen. Es sei also traditionell, Werke die sich mit dem Problem Gott und Welt beschäftigen, so zu betiteln.⁹⁰ M.HARL schreibt weiter: "Unter diesem Titel, in dem von der griechischen Philosophie geerbten schulischen Rahmen schafft Origenes tatsächlich ein christliches Werk."⁹¹ Es ist ja schon deutlich geworden, daß sich dieser Aufbau für Origenes nicht nur aus dem vorgegebenen *genus literarium*, sondern auch folgerichtig aus seiner Schöpfungslehre und Kosmologie ergibt. Dennoch bringt es der Rahmen, in den hinein Origenes seine christlichen Lehren gegen Gnosis und Platonismus entwickelt, mit sich, daß nicht alle Themen in diesem Rahmen Platz finden. Daher ist *princ* kein "vollständiges Exposé christlicher Lehrsätze aller Themenbereiche. Es läßt solche Themen wie die Heilsoikonomie, die Ekklesiologie, das Gebet, die Sakramente etc. beiseite, Themen, die Origenes durchaus hätte gut behandeln können, wenn es nicht sein Plan gewesen wäre, dieses Werk in seiner Epoche genau so auszuarbeiten, wie es geworden ist, nämlich ein '*peri archon*'.⁹² Gewiß, einige der hier aufgezählten Themen kommen in *princ* durchaus vor, werden aber nicht eigenständig, in dem ihnen entsprechenden Zusammenhang entfaltet.⁹³

Zusammenfassend läßt sich sagen, lediglich in der Absicht und der Methode der Entfaltung lassen sich Parallelen zwischen beiden Werken feststellen. Der Aufbau und die Reihenfolge der behandelten Themen unterscheiden sich aber grundsätzlich voneinander, weil sehr verschiedene theologische und methodische Grundentscheidungen die beiden 'Systeme' prägen. Während Origenes sich einer seiner Schöpfungslehre entsprechenden, in der philosophischen Tradition vorgefundenen Struktur bedient, ein '*περὶ ἀρχῶν*' zu schreiben und dabei verschiedene, sehr wichtige Themen christlicher Unterweisung außer acht lassen muß, findet Gregor in der Unterscheidung von *Theologia* und *Oikonomia* einen neuen, inhaltlich und didaktisch

⁸⁹ ibd. S.21

⁹⁰ ibd. S.21/22. Schon E.v.IVANKA, *Plato christianus*, S.110f, hatte unter Verweis auf J.DA-NIÉLOU, *Origene* (Paris 1948) auf diese Herkunft des Titels aus der Philosophie verwiesen und Albinos, Justin, der von den Stoiker solche Titel bezeugt, und Proklos als Zeugen angeführt.

⁹¹ M.HARL, S.23

⁹² ibd. S.25

⁹³ So finden wir in *princ* I 2,4 Aussagen der Oikonomie, sie sind aber eher als präexistente Grundlegungen der Oikonomie im Zusammenhang der Trinitätslehre denn als tatsächliche Ausführungen des Themas zu bezeichnen.

begründeten Weg, die wichtigsten christlichen Lehrsätze im Zusammenhang darzustellen.

2. VERGLEICH DER *ORATIO CATECHETICA* MIT *CONTRA GENTES* UND *DE* *INCARNATIONE* DES ATHANASIUS

In viel stärkerem Maße als es im Hinblick auf Origenes' *princ* der Fall ist, lassen sich Parallelen in der literarischen Gattung, in der Zielsetzung und vor allem auch im Aufbau zwischen der *or cat* und dem Doppelwerk des Athanasius feststellen. Ein wichtiger Unterschied sei jedoch gleich am Anfang herausgestellt. Das Doppelwerk des Athanasius ist das erste bedeutsame Werk, das wir von Athanasius haben. Es ist ein Jugendwerk.⁹⁴ Die *or cat* dagegen ist, wie gezeigt werden kann,⁹⁵ eher ein Alterswerk zu nennen.

Beide Werke dienen der Unterweisung und Belehrung. Während aber Athanasius seine beiden Werke an die, die unterwiesen werden sollen, direkt richtet, schreibt Gregor ein dogmatisches Handbuch als Hilfe für die Unterweisenden. Das ist ein wichtiger Unterschied, wenn auch Gregor seine Adressaten oft außer acht läßt und die, die von diesen unterwiesen werden sollen, direkt anspricht. Auch Athanasius denkt bei der Abfassung seines Doppelwerkes nicht an eine konkrete Einzelperson, sondern an einen nicht eindeutig zu bestimmenden, sehr breiten Leserkreis. Zum einen setzt er voraus, daß die Angesprochenen schon Christen sind bzw. dem Christentum gegenüber eine wohlwollende Haltung haben,⁹⁶ zum anderen spricht er aber auch die zu widerlegenden Heiden⁹⁷ oder die Ungläubigen an.⁹⁸ Athanasius setzt also sowohl christliche als auch nichtchristliche Leser voraus. Er richtet sich an alle, die der Festigung des christlichen Glaubens gegenüber ihren eigenen und fremden Vorurteilen und Einwänden bedürfen. Obwohl Gregor

⁹⁴ Auf die umstrittene Frage der Datierung von *gent* und *inc* brauchen wir in unserem Zusammenhang nur kurz einzugehen. Das Doppelwerk bleibt das erste wichtige dogmatische Werk des Athanasius, wenn man annimmt, es sei vornizänisch, (siehe K.HOSS, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899, 85; D.RITSCHL, Athanasius, Zürich 1964, 21) aber auch dann, wenn man annimmt, es sei in der Zeit des Exils des Athanasius in Trier 335-337 entstanden (Ch.KANNENGIESSER, Schr. 7). Gegen die Ansetzung vor dem Beginn des arianischen Streites spricht die konsequente Logotheologie von *gent* und *inc*, in der Athanasius unausgesprochen deutlich antiarianische Positionen bezieht. Für die Ansetzung vor Nicäa spricht das Fehlen jeglicher nicänischer Terminologie. Dies Argument ist aber von daher nicht überzeugend, weil Athanasius auch sonst die nicänische Terminologie wenig verwendet. Es hat dieses Doppelwerk also auf jeden Fall eine andere Stellung im Gesamtwerk des Athanasius als die *or cat* in dem Gregors.

⁹⁵ Siehe S. 201 ff

⁹⁶ In *gent* 1; *inc* 1.1 und *inc* 56.1 nennt er den Adressaten φιλόχριστος. Vgl. A.STEGMANN, BKV 2. Aufl. Bd. 31, Kempten 1917, S. 4 und K.HOSS, S. 6

⁹⁷ *gent* 21; vgl. K.HOSS, S. 6

⁹⁸ *inc* 28.5; vgl. K.HOSS, S. 6

mit seiner *or cat* letztlich auf denselben Kreis zielt, hat er als Leser und Benutzer seiner Schrift einen ganz engen Kreis im Blick. Er schreibt sie für die,⁹⁹ die sich mit den Vormeinungen und Irrtümern der Katechumenen auseinanderzusetzen haben. Durch diese Verengung des Adressatenkreises auf die Unterweisenden gelingt es Gregor trotz der Vielfalt der behandelten Positionen ein geschlosseneres Werk zu erstellen. Wenn nämlich der Unterweisende der Leser des Werkes sein soll, dann ist es legitim, ja notwendig, auf verschiedene, oft auch genau entgegengesetzte Vormeinungen einzugehen, z.B. auf die der Heiden und auf die der Juden. Wenn aber der Zuunterweisende selbst wie bei Athanasius der Adressat des Werkes ist, wirkt das Werk nicht so geschlossen, denn für *e i n e n* Leser sind immer nur ganz bestimmte Abschnitte und Argumentationsgänge von Bedeutung, andere treffen auf ihn nicht zu.

Athanasius und Gregor wollen gegen alle Einwände die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses erweisen.¹⁰⁰ Im Gegensatz zu Athanasius hat Gregor diese Absicht jedoch zur Methode gemacht. Die Argumentationen des Athanasius lassen dagegen viel von der Gedankenstrenge missen, die wir von Gregors *or cat* gewöhnt sind. Während Athanasius oft die bekämpfte Haltung mit polemischen Mitteln als unvernünftig bloßstellt, versucht Gregor mit vernünftiger Argumentation die Unvernünftigkeit der Einwände darzulegen und so den Einwendenden für die Vernunft und damit für den christlichen Glauben zu gewinnen. Seine Argumente sollen dazu dienen, die mit Irrtümern und falschen Vorurteilen Behafteten 'zurechtzubringen' und sie nicht nur bloßzustellen.¹⁰¹

Die Absicht, mit der *or cat* zur Taufunterweisung anzuleiten, zwingt Gregor zu einer gewissen Vollständigkeit der Themen. Sie läßt das Werk in der Erörterung über die Aneignung des durch Christus Bewirkten, d.h. in der Abhandlung über die Taufe und das christliche Leben enden.¹⁰² So schlägt sich die Absicht auch in der Gliederung und dem Aufbau des Werkes nieder. Athanasius ist durch seine Zielstellung nicht zur Vollständigkeit gezwungen.

⁹⁹ *or cat* P.1 PG.9,8 = Sr.1,1, siehe S.5ff

¹⁰⁰ *gent* 1 und *inc* 26.1

¹⁰¹ Vgl. den Titel 'λόγος κατὰ Ἑλλήνων' mit 'λόγος κατηχητικός'. Die Titel von *gent* und *inc* werden zum Teil recht unterschiedlich überliefert. Aber sowohl in den Handschriften als auch in der indirekten Überlieferung ist die Zweiteilung der Überschriften vorherrschend, wobei die negative Ausrichtung der Überschrift des ersten Teiles des Doppelwerkes ('κατὰ' mit Genitiv, bzw. 'contra' oder 'adversus') vorherrschend ist (vgl. O.BARDENHEWER, Geschichte III/2,52), auch wenn Athanasius selbst als Thema und damit gleichsam als Überschrift in *gent* 1 'τὴν κατὰ τὸν σωτῆρα Χριστὸν πίστιν' angibt. Selbst wenn der Titel von *gent* aus diesem Grunde nicht auf Athanasius zurückgeführt wird, bestätigt doch die Überlieferung des Titels, daß das Werk als eine Kampfschrift verstanden worden ist. Das Doppelwerk ist in seinen polemischen Passagen kaum noch als Apologie anzusprechen, da es nicht den christlichen Glauben verteidigt, sondern seinerseits zum siegesgewissen Angriff auf das Heiden- und Judentum ausholt und dies als überwunden, überholt und unvernünftig bloßstellt. Athanasius meldet mit diesem Werk den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens an.

¹⁰² Vgl. auch die Zusammenfassung in *or cat* 36.1 PG.92,39 = Sr.139,9

Sein Werk soll ja nicht so eindeutig zur Taufunterweisung dienen. Es endet daher auch nicht in der Behandlung der Taufe. Er will ja auch nur '*einiges vom christlichen Glauben*' entfalten.¹⁰³

Gregors konsequente, vernünftige Argumentationsweise setzt voraus, bzw. fordert, daß die einzelnen Aussagen sich nicht widersprechen, sondern zueinander passen und einander entsprechen. Das zwingt ihn dazu, immer wieder zu erweisen, daß die in der Entfaltung der *Oikonomia* dargestellten Sachverhalte den Grundaussagen der *Theologia* entsprechen. Solche Erwägungen findet man in Athanasius' Doppelwerk nur ganz vereinzelt. Die Aussagen stehen oft unverbunden nebeneinander. Über ihre Beziehung zueinander wird nur ganz selten reflektiert. Man kann also in dem Doppelwerk des Athanasius noch nicht die Systembildung feststellen, wie in der *or cat*. Und doch zeigt die Gliederung, daß wir keine ungeordnet aneinander gereihten Einzeldarstellungen zu verschiedenen Themen vor uns haben. Ansätze zu einem geordneten, am Inhalt orientierten Aufbau sind zu erkennen, denn das Doppelwerk hat einen deutlich strukturierten Aufbau. Daher ist es sinnvoll, die Gliederung des Doppelwerkes des Athanasius mit der der *or cat*¹⁰⁴ zu vergleichen. Die folgende Gliederung, die beide Werke, *gent* und *inc*, da sie eindeutig aufeinander bezogen sind,¹⁰⁵ im Hinblick auf die Gliederung als ein Werk ansieht, entspricht für *inc* im Groben der von Ch.KANNENGIESER¹⁰⁶ entwickelten, mehr noch der von D.RITSCHL¹⁰⁷ bei seinem Durchgang durch *inc* vorausgesetzten Gliederung.

CONTRA GENTES und DE INCARNATIONE

0. Einleitung: Über den Zweck beider Schriften (1)

Teil I Gegen die Heiden über die wahre Gotteserkenntnis (*contra gentes*)

1. Widerlegung des Götzendienstes (2-29)

1.1. Über den Ursprung des Bösen und des Götzendienstes (2-8)

-Über den Urzustand des Menschen (2)

-Über den Fall des Menschen (3)

-Über die Folgen des Falls (4-5)

¹⁰³ *gent* I (Athener Ausgabe, S.31,11)

¹⁰⁴ Siehe S.64ff

¹⁰⁵ *inc* 1.1. u.4.4. u.8.

¹⁰⁶ Ch.KANNENGIESER, SChr. S.52ff

¹⁰⁷ D.RITSCHL, S.25f

-Über das Böse (Schrift-und Vernunftzeugnisse)	(6-7)
-Über die Erfindung des Götzendienstes	(8)
1.2. Gegen den Götzendienst	(9-29)
-Über die Entwicklung des Götzendienstes	(9)
-Gegen die Vergötterung von Menschen	(10-11)
-Aufweis der Schandtaten der griechischen Götter	(12)
-Gegen die göttliche Verehrung von Kunstwerken	(13)
-Götzenpolemik aus der Schrift	(14)
-Gegen die Leblosigkeit der Götterbilder und die Ausschweifungen der Götter in den Geschichten	(15)
-Argumente gegen die Verteidigung der Götter	(16-21)
-Gegen die Götterbilder aus Mensch und Tier	(22-24)
-Gegen Menschenopfer	(25)
-Gegen Prostitution und Selbstkasteiung für die Götter	(26)
-Gegen die Verehrung von Naturgewalten	(27-29)
2. Betrachtung des Logos und durch ihn des Vaters	(30-47)
2.1. Über die vernünftige Seele als Weg zur Gotteserkenntnis ..	(30-34)
-Über die Seele als Weg der Gotteserkenntnis	(30)
-Über ihre Vernünftigkeit	(31-32)
-Über ihre Unsterblichkeit	(33)
-Über ihre Reinigung zur Gotteserkenntnis	(34)
2.2. Weg der Gotteserkenntnis aus Vernunft und Schöpfung ...	(35-45)
-Erkenntnis der Existenz Gottes aus der Schöpfung	(35-37)
-Erkenntnis der Einzahl Gottes aus der Schöpfung	(38-39)
-Erkenntnis des Logos des Vaters aus der Schöpfung	(40-44)
-Erkenntnis Gottes aus der Schrift	(46-47)
Teil II Über die Menschwerdung des Logos d.h. über seine Erschei- nung unter uns durch einen Leib (<i>de incarnatione</i>)	
0. Zusammenfassung und Einleitung	(1)
1. Über die Menschwerdung des Logos zur Erlösung des Menschen vom Todesgeschick	(2-10)

- 1.1. Über den Verlust der ursprünglichen Unsterblichkeit als
 Veranlassung der Menschwerdung des Logos (2-7)
 -Über die Schöpfung und den Menschen als Werk des
 Logos Gottes (2-3)
 -Über den Fall des Menschen als Veranlassung für die
 Menschwerdung des Logos (4-5)
 -Über die Notwendigkeit und die Angemessenheit der
 Erlösung des Menschen (6-7)
- 1.2. Über die Menschwerdung des Logos als allein wirksame
 Erlösungsmöglichkeit (8-10)
2. Über die Menschwerdung des Logos zur Erneuerung
 der Gotteserkenntnis des Menschen (11-20)
- 2.1. Über den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntnis als
 Veranlassung der Menschwerdung des Logos (11-12)
 -Über den Verlust der Gotteserkenntnis aus der Gottebenbildlichkeit
 des Menschen (11)
 -Über den Verlust der Gotteserkenntnis aus Schöpfung
 und Gesetz (12)
- 2.2. Über die Menschwerdung des Logos als allein wirksame
 Möglichkeit
 zur Erneuerung der Gotteserkenntnis (13-16)
 -Über die Erneuerung der Gotteserkenntnis durch
 die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen (13)
 -Ausschluß anderer Möglichkeiten zur Erneuerung der
 Gotteserkenntnis (14)
 -Über die Erneuerung der Gotteserkenntnis durch den
 Erweis der Gottheit des Logos im Leibe (15-19)
 -Zusammenfassung (20)
3. Über die Bedeutung und Wirkung des Todes und der
 Auferstehung Christi (20-32)
- 3.1. Über die Bedeutung und Wirkung des Todes Christi (20-25)
 -Über die Notwendigkeit des Opfertodes Christi (20)
 -Über die Wirkung des Todes und der Auferstehung
 Christi für uns (21)
 -Über die Bedeutung des Todes am Kreuz (21)

- Über die Bedeutung der Öffentlichkeit des Todes Christi . (22-23)
 - Über die Bedeutung dieser schmachvollen Todesart (24)
 - Über die Bedeutung des Kreuzes aus der Schrift (25)
- 3.2. Über die Bedeutung und Wirkung der Auferstehung Christi (26-32)
- Über den Termin der Auferstehung (26)
 - Beweis der Auferstehung Christi durch die
Überwindung der Todesfurcht (27-30)
 - Beweis der Auferstehung Christi durch die
Wirkungen Christi in der Welt (30-32)
4. Antwort auf den Unglauben der Juden und den Spott
der Heiden (33-54)
- 4.1. Verteidigung der Menschwerdung des Logos gegen die
ungläubigen Juden (33-40)
- Weissagungen aus der Schrift (33-35)
 - Über die Geburt (33)
 - Über den Tod für andere (34)
 - Über das Kreuz (35)
 - Rechtfertigung der Anwendung dieser Weissagungen
auf Christus (35-37)
 - Weitere Zeugnisse und Belege aus der Schrift für das
Gekommensein des Messias (38)
- 4.2. Verteidigung der Menschwerdung des Logos gegen
die griechischen Philosophen und Götzendiener (41-54)
- Mit Argumenten der Vernunft (41-46)
 - Über die Angemessenheit der Menschwerdung des
Logos in kosmologischer Hinsicht (41-42)
 - Über die Angemessenheit der Menschwerdung des Logos
in anthropologischer Hinsicht (43)
 - Über die Angemessenheit der Menschwerdung des Logos
in physischer Hinsicht (44)
 - Schlußfolgerung (45)
 - Mit Fakten (46-54)

- Über das Ende des Heidentums und die Ausbreitung des Christentums	(46-47)
- Beweise der Göttlichkeit Christi durch seine Wunder und seine Wirkungen	(48-54)
Schlußermahnungen für den Leser	(55-57)

Oberflächlich betrachtet zeigt sich ein paralleler Aufbau des Doppelwerkes zur *or cat*. Zuerst wird die Gottesfrage erörtert,¹⁰⁸ dann wird das Christusgeschehen entfaltet.¹⁰⁹ Doch zeigt es sich, daß man auf Grund dieser Beobachtung eine Einteilung in *Theologia* und *Oikonomia*, wie wir sie in der *or cat* finden, auf das Doppelwerk des Athanasius nicht einfach anwenden kann. Das hat vor allem drei Gründe.

Zum einen kann man diese Einteilung für dieses Werk deshalb nicht behaupten, weil Athanasius in *gent* die Gotteslehre eigentlich nicht entfaltet hat. In der Polemik von *gent* werden Ansätze zur Gotteslehre kaum deutlich. Die Gotteslehre wird nicht vernünftig entwickelt, sondern einfach vorausgesetzt und behauptet. Die Hauptaussagen über Gott begegnen ganz verstreut ohne eine systematische Entfaltung oder Anordnung. Auch die Aussagen über die Gottheit des Logos werden nicht deduziert, sondern eher proklamiert bzw. stillschweigend in den Gedankengang eingefügt. Aussagen über den Heiligen Geist fehlen ganz. *Gent* ist keine Entfaltung einer Gotteslehre, wohl aber die Proklamation einer ganz bestimmten Offenbarungslehre, die streng auf den Logos Gottes ausgerichtet ist. Insofern sind auch alle 'theologischen' Aussagen in diesem Teil des Doppelwerkes in erster Linie doch, bzw. zumindest auch 'oikonomisch'.¹¹⁰

Wie sehr sich Athanasius der geringen Systematik seines Werkes bewußt ist, zeigt die Einleitung von *inc*. Er weiß, daß er nur *einiges* aus der Vielzahl der Fragen im Blick auf den Götzenwahn behandelt und nur *einiges* über die Gottheit des Logos des Vaters ausgeführt hat.¹¹¹

Zum anderen läßt sich die Einteilung *Theologia-Oikonomia* deshalb nicht behaupten, weil zur *Oikonomia* mehr als nur die Entfaltung des Christusgeschehens gehört. Für Gregor ist dies ein Teil unter dreien. Er erörtert im Gegensatz zu Athanasius auch die Aneignung des durch Christus erwirkten Heils in den Sakramenten durch den glaubenden Menschen. Dies hat Athanasius in *gent* und *inc* nicht getan.

¹⁰⁸ Vgl. *gent* mit *or cat* P. 4

¹⁰⁹ Vgl. *inc* mit *or cat* 5-32

¹¹⁰ In diesem oikonomischen Bezug der Gotteslehre weisen Gregor und Athanasius viele Parallelen auf.

¹¹¹ *inc* 1.1 (SChr. S.258)

Zum dritten ist schon darauf hingewiesen worden, daß wir in diesem Werk des Athanasius Reflexionen über den Zusammenhang und die Beziehung von Gotteslehre und Soteriologie nur ansatzweise finden. Die wichtigste Reflexion finden wir in *inc 6*, wo Athanasius den Übergang von dem Fall der Schöpfung zum Christusgeschehen vorbereitet. Einerseits durfte Gottes Gerechtigkeit nicht außer Kraft gesetzt werden, nach der er bestimmt hatte, daß der, der sich abwendet, des Todes sterben muß, andererseits aber auch nicht seine Güte, der an der letztlichen Vollendung seines guten Schöpfungswerkes gelegen ist. Diese Überlegungen münden aus in die unten zitierten Fragen und leiten so das Christusgeschehen ein. Sicher haben solche Überlegungen wie in *inc 6* über den Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Güte Gottes Gregor in seinen Überlegungen zum Zusammenspiel der Gotteseigenschaften im Heilshandeln maßgeblich beeinflußt.¹¹²

Bei dem nun folgenden vergleichenden Durchgang durch *or cat* und *inc* lassen sich interessante Entdeckungen machen.¹¹³ Man kann dabei feststellen, daß sich bei den Teilen der *or cat*, die thematische Parallelen in *gent* und *inc* haben, auch Parallelen in der Reihenfolge der behandelten Themen erkennen lassen, die nicht nur in dem Thema selbst ihren Grund haben.

Zunächst erörtern beide Schöpfung und Fall des Menschen.¹¹⁴ In der *or cat* ist die Entfaltung des Schöpfungshandelns Gottes, die Verteidigung dessen und damit die Erörterung über das Böse und den Fall ein eigenständiger Teil der *Oikonomia*. Athanasius fügt diese Themen, wie er selbst angibt, ein, um dann das Christusgeschehen auf diesem Hintergrund behandeln zu können. Er behandelt zum einen die Erschaffung des Menschen, um zu zeigen, daß der Logos aus Liebe zu den Menschen zur Schöpfung schritt, und zum anderen den Fall des Menschen, um zu zeigen, daß der Logos aus demselben Grunde - nämlich der Menschenliebe - nach dem Fall zur Rettung der Menschen Mensch wurde. So wird im Duktus der Darstellung der Fall des Menschen als Anlaß für die Menschwerdung des Logos behandelt. Darüber gibt Athanasius ausführlich Rechenschaft.¹¹⁵

¹¹² Diese Überlegungen spiegeln sich wieder in dem als besondere theologische Leistung Gregors zu bewertenden Teil über die Gotteseigenschaften Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht (*or cat 19 - 24*).

¹¹³ Interessante Beobachtungen zur Gliederung von *inc* macht D. RITSCHL, S. 25ff. Zu unseren Punkten 1.1. und 1.2. sowie zu 2.1. und 2.2. und auch zu 3.1. und 3.2. (siehe Gliederung S. 81f) beobachtet er, daß jeweils das zuerst Dargestellte vom Zweiten her erkannt worden ist und von daher in seiner Bedeutung erst deutlich wird. "Es erklärt das Zweite das Erste, das Erste gibt dem Zweiten den vollen Inhalt." Nach der Erklärung dieser "Verwobenheit" der Gedanken schreibt er: "Trotzdem soll mit diesen Beobachtungen nicht gesagt sein, Ath. hätte in De Incarn. eine aufs feinste durchdachte und kunstvoll dialektische Dogmatik vorgelegt. Aber im Vergleich mit seinen anderen Schriften ist dieses Werk doch noch das systematischste." D. RITSCHL, S. 26

¹¹⁴ Vgl. *or cat 5.1 - 8.20* mit *inc 2-7*

¹¹⁵ *inc 1.4; 4.1-2*; vgl. auch die parallele Argumentation in *inc 11-20* und deren Unterteilung in *inc 11-12* und *inc 13-20*

Auch für Gregor ist der Fall des Menschen Anlaß für das Christusgeschehen. Doch im Duktus der Darstellung haben die Kapitel *or cat* 5-8 zunächst die Funktion, Gottes Heilshandeln in der Schöpfung darzustellen und die Güte der Schöpfung, speziell des Menschen, und damit die Güte Gottes, des Schöpfers zu verteidigen.¹¹⁶ Athanasius wehrt im Zusammenhang der Entfaltung des Urstandes und des Falls andere Schöpfungsvorstellungen ab¹¹⁷ und verteidigt die Schöpfung aus dem Nichts. Gregor setzt diese Lehre einfach voraus. Er führt sie nicht besonders als genuin christlich ein, er verteidigt sie nicht, sondern fügt sie stillschweigend in den Gedankengang ein.¹¹⁸ Zur Thematik von Schöpfung und Fall hat Athanasius bereits in *gent* Stellung genommen. Die Ausführungen in *inc* 2-7 und *gent* 2-7 entsprechen einander.¹¹⁹ Von daher ergeben sich auch Parallelen zwischen *gent* 2-7 und *or cat* 5-8. Die Parallelen in diesem Teil der Darstellungen liegen in der Natur der behandelten Sachverhalte. Beide Theologen behandeln den Grund für Gottes Schaffen, die Bestimmung des Menschen¹²⁰ und den Fall des Menschen,¹²¹ wobei beide ausführlich auf das Böse zu sprechen kommen.¹²² Beide behandeln den Tod und die Verweslichkeit.¹²³ Am auffallendsten ist jedoch die Parallelität in der Überleitung zur Behandlung des Christusgeschehens.¹²⁴ Nachdem beide dargestellt haben, daß der Fall des Menschen ihm den Tod und die Vergänglichkeit eingebracht hat, und die Selbsterlösung des Menschen ausgeschlossen haben - die Reue kann zwar der Sünde ein Ende setzen, nicht aber von der Vergänglichkeit befreien, sagt Athanasius¹²⁵; der von der Besonnenheit und Weisheit Verlassene kann nicht aus eigener Kraft zur Besonnenheit und Weisheit zurückkommen, meint Gregor¹²⁶ - fragen beide in rhetorischer Weise nach dem, der die Wiedererneuerung des gefallenen Menschen vollbringen kann. Sie fragen nach dem, der das verlorene Leben wiederbringen kann. Eine Gegenüberstellung des griechischen Textes soll die Parallelität der Formulierung dieser rhetorischen Frage deutlich werden lassen.

¹¹⁶ Wenn die Formulierung in *or cat* 5.1 'οἰκονομία τοῦ θεοῦ λόγου' auf die Inkarnation verengt wird, wie J.H.SRAWLEY es vorschlägt, (siehe S.59ff) dann ergibt sich für die hier in Frage stehenden Kapitel der *or cat* eine Gliederung, die ganz der Vorgehensweise des Athanasius an dieser Stelle entspricht.

¹¹⁷ *inc* 2.1f gegen die Epikuräer und Platon, die wörtlich genannt werden.

¹¹⁸ *or cat* 5.3 PG.21,15ff = Sr.21,17ff

¹¹⁹ Vgl. auch unter dem Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis *inc* 11-12

¹²⁰ Vgl. *or cat* 5 mit *inc* 3 und *gent* 2

¹²¹ Vgl. *or cat* 5.8 - 8 mit *inc* 4.5 und *gent* 5

¹²² Vgl. *or cat* 5.11-12 mit *inc* 4 und *gent* 6-7 sowie *or cat* 6.10-11 mit *inc* 5.1; 6.5 und *gent* 3-4

¹²³ Vgl. *or cat* 8.1-12 mit *inc* 4.5-5.1

¹²⁴ Vgl. *or cat* 8.19-20 mit *inc* 7.4-5;

¹²⁵ *inc* 7.4

¹²⁶ *or cat* 8.19 PG.40,19ff = Sr.51,9ff

Gregor or cat 8.19f

διὰ τίνος ἔδει πάλιν πρὸς τὴν ἐξ
ἀρχῆς χάριν ἀνακληθῆναι;
τίνι διέφερεν ἡ τοῦ πεπτοκότος
ἀνάκλησις;
τίνι ἄλλῳ ἢ τῷ κυρίῳ πάντως
τῆς φύσεως;

τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδω-
κότι μόνῳ δυνατὸν ἦν καὶ πρέ-
πον ἅμα καὶ ἀπολομένην (sc.ζωὴν)
ἀνακαλέσασθαι

Athanasius inc 7.4f

ἡ τίνος ἦν χρεία πρὸς τὴν τοι-
αύτην (κατ' εἰκόνα) χάριν καὶ
ἀνάκλησιν

ἡ τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ
τοῦ μὴ ὄντος πεποικηκότος τὰ
ὅλα τοῦ Θεοῦ Λόγου;
αὐτοῦ γὰρ ἦν πάλιν καὶ τὸ
φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν
ἐνεγκεῖν ...
λόγος γὰρ ὢν τοῦ πατρὸς καὶ
ὑπὲρ πάντας ὢν, ἀκολούθως
καὶ ἀνακτίσαι τὰ ὅλα μόνος ἦν
δυνατός,...

Die Parallelität dieser Formulierungen ist nicht nur aus dem behandelten Sachverhalt her zu erklären, sondern läßt vermuten, daß Gregor das Doppelwerk des Athanasius sehr gut gekannt hat. Aber wie immer formuliert er auch hier bei aller Nähe zu den Formulierungen von Athanasius selbständig und übernimmt sie nicht einfach.¹²⁷

Gregors nun folgende Behandlung des Christusgeschehens unterscheidet sich in ihrer Struktur ganz von der des Athanasius in *inc*. Athanasius gliedert seine Behandlung des Christusgeschehens in vier Punkte. Die eigentliche, positive Entfaltung nimmt er in zwei Schritten vor, die parallel aufgebaut sind. Sie entsprechen der doppelten Absicht des Christusgeschehens, die Athanasius lehrt: Befreiung vom Todesgeschick und Erneuerung der Gotteserkenntnis. Diese beiden Blöcke stehen verhältnismäßig selbständig hintereinander.

Gregor übernimmt diese Unterteilung nicht, da für ihn beide Ziele zusammenfallen. Indem der Mensch sich wieder auf das wahre Gut, auf Gott in der rechten Gotteserkenntnis ausrichtet, hat er wieder Teil am Leben und damit an der Unsterblichkeit, so wie er sich durch den Fall aus der rechten Gotteserkenntnis den Tod zugezogen hat. Wenn auch der Aufbau von *inc* bei Gregor nicht zu finden ist, so finden sich doch wieder Parallelen in der Reihenfolge der behandelten Themen, die in diesem Falle nicht vom Inhalt des behandelten Gesamtthemas her zu erklären sind. Die folgende Übersicht soll dieses deutlich machen. Wenn sich auch Parallelen in der Reihenfolge der Themen finden, schließt das nicht mit ein, daß die Themen inhaltlich gleich entfaltet werden.

¹²⁷ Über den bedeutenden theologischen Unterschied zwischen diesen Formulierungen siehe S.208ff

Or cat 9 entspricht thematisch *inc 16*,
or cat 10 entspricht thematisch *inc 17*,
or cat 12-13 entspricht thematisch *inc 18-19*, vgl. auch *inc 48-54*,
or cat 15.4 entspricht thematisch *inc 44*,
or cat 16.3-16.9 entspricht thematisch *inc 21-23*,
or cat 18 entspricht thematisch *inc 29-30*, vgl. auch *inc 46-47*,
or cat 25 entspricht thematisch *inc 41-42*,
or cat 27 entspricht thematisch *inc 43-45*,
or cat 32 entspricht thematisch *inc 21-24*, vgl. auch *inc 8-10*,
or cat 40.7-8 entspricht thematisch *inc 56-57*.¹²⁸

Größere Abschnitte der *or cat*, die ohne thematische Parallele in *gent* und *inc* sind, sind folgende:¹²⁹

or cat 1-3 Entfaltung der Trinitätslehre
or cat 19-24 Nachweis der Entsprechung des Christusgeschehens
zu den Gotteseigenschaften
or cat 26 Über den Betrug gegenüber dem Betrüger
or cat 28 Über die menschliche Geburt
or cat 29 Über die Verzögerung des Heilsgeschehens¹³⁰
or cat 30-31 Über den freien Willen und die Tugend
or cat 32-40 Über die Sakramente

Als wichtigstes Ergebnis dieses Vergleiches kann es angesehen werden, daß die Kapitel 19-24 der *or cat*, der Nachweis der Übereinstimmung des Christusgeschehens mit den Gotteseigenschaften von der Durchführung her als Gregors eigenes Werk angesehen werden können.¹³¹ Athanasius kennt zwar das Problem der Vermittlung verschiedener Gotteseigenschaften auch, wie seine Überlegungen in *inc 6* zeigen, ist diesem Problem aber nicht weiter nachgegangen. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Gregor von diesen ansatzweisen Überlegungen des Athanasius dazu angeregt wurde, dieses Desiderat auszugleichen und seine Vermittlung der Gotteseigenschaften zu entwickeln. Die in diesem Zusammenhang entfaltete Theorie vom Lösegeld für die gefallene Engelmacht zieht es nach sich, daß auch das Thema von Kapitel 26 ohne Parallele bei Athanasius ist, da eine solche Lehre in Athanasius' Lehre vom Tod Christi nicht paßt. Auch die so emphatische Verteidigung der menschlichen Fortpflanzung, Zeugung und Geburt gegen alle Diffamierung als etwas Schlechtes ist Gregors eigene Leistung, da sie andere christologische Schwerpunkte und vor allem eine andere christologische

¹²⁸ Vgl. zu diesen Parallelen die Anmerkungen bei SRAWLEY, S.XXVIIIff

¹²⁹ Auf den Unterschied hinsichtlich der Entfaltung der Gotteslehre, die bei Gregor ausdrücklich als Trinitätslehre entfaltet worden ist, und der Sakramentslehre ist schon hingewiesen worden.

¹³⁰ Dazu gibt es Parallelen in *contra Arianos I 29* und *II 68*.

¹³¹ Zu *or cat 19-24* siehe S.13ff und S.39ff sowie S.103ff

Gegenposition voraussetzt, als wir sie bei Athanasius finden.¹³² Die Singularität der Kapitel 30-31 gegenüber dem Doppelwerk des Athanasius ergibt sich aus der Tatsache, daß Gregor hier eine Thematik von Methodius aufnimmt und damit eine entscheidende wichtige Erweiterung in der Themenreihe des Athanasius vornimmt. Athanasius lehrt zwar die freie Selbstausrichtungsmacht des Menschen, über deren Bedeutung für die Anthropologie allgemein und die Lehre vom Fall des Menschen reflektiert er jedoch nicht.

Das Kapitel der *or cat*, dessen Parallelität zu Athanasius nicht nur im Blick auf das Thema, sondern auch in der Argumentation am größten ist, fällt am deutlichsten aus dem Zusammenhang und der Art und Weise der Argumentation in der *or cat* heraus. Es ist Kapitel 18,¹³³ in dem Gregor wie Athanasius versucht, die Fakten des Christentums selbst, d.h. die Beseitigung des Heidentums und die Zerstörung des Judentums zum Argument in der vernünftigen Beweisführung zu erheben. Er will damit einen Beweis für die θεῖα ἐπιδημία geben.¹³⁴ Dieser Ausdruck kommt in der *or cat* nur zweimal in diesem Kapitel vor und wird auch sonst von Gregor nur selten gebraucht. Dagegen benutzt ihn Athanasius oft zur Umschreibung des Christusgeschehens.¹³⁵ Unter anderem gebraucht ihn Athanasius in dem zu *or cat* 18 parallelen Kapitel *inc* 29.1. Ähnliche Beobachtungen lassen sich zu dem Begriff 'Χριστός' machen, der ebenfalls nur in Kapitel 18 in der *or cat*¹³⁶ und auch sonst sehr selten bei Gregor, dagegen aber häufiger bei Athanasius vorkommt. Außerdem fällt in Kapitel 18 der für die *or cat* untypische für Athanasius dagegen durchaus gängige Gebrauch des Wortes 'Χριστός' auf.¹³⁷ Diese terminologischen Beobachtungen können wieder als Hinweise dafür gewertet werden, daß Gregor bei der Abfassung der *or cat* vom Doppelwerk des Athanasius beeinflusst worden ist. Während jedoch Athanasius diese Thematik breit ausführt - er widmet ihr mehrere Kapitel - ist sich Gregor dessen bewußt, daß diese Argumente nur auf die *nicht allzu sehr gegen die Wahrheit Kämpfenden*¹³⁸ angewendet werden können und daß sie weder Heiden noch Juden anerkennen werden. Er behebt dieses in der Argumentationsweise des Athanasius vorgefundene Defizit durch seine eigenständige Behandlung der vier Gotteseigenschaften.¹³⁹

Während der dritte Teil der *Oikonomia* bei Athanasius ohne Parallele ist, zeigt sich am Ende beider Werke wieder eine auffällige Parallele. Beide

¹³² Siehe S.119ff

¹³³ Vgl. *inc* 29-30 und 46-47; siehe S.13ff

¹³⁴ *or cat* 18.1 PG.53,36 = Sr.74,12 und 18.3 PG.56,11 = Sr.76,8; vgl. auch ἐπιδεδημηκέναι ibd. PG.53,47 = Sr.74,8

¹³⁵ Siehe SChr. S.135. Athanasius gebraucht diesen Ausdruck viermal in *inc*. Der Begriff 'ἐπιδημία' steht damit nach 'παρουσία' an zweiter Stelle in der Häufigkeit des Gebrauchs.

¹³⁶ *or cat* 18.4 PG.56,14 = Sr.76,11

¹³⁷ *or cat* 18.3 PG.56,2 = Sr.75,18 und 18.4 56,14 = Sr.76,11

¹³⁸ *or cat* 18.1 PG.53,35 = Sr.74,10

¹³⁹ *or cat* 19-24

Theologen kommen, ohne daß ein Zusammenhang zum Vorhergehenden zu erkennen ist, ohne durch den Duktus der Entfaltung gezwungen zu sein, am Ende des jeweiligen Werkes auf das Zukünftige zu sprechen.¹⁴⁰ Beide wollen mit dem Hinweis auf das Zukünftige zur Tugend in diesem Leben anhalten. Beide wissen, daß das Kommende die Möglichkeiten der Beschreibung übersteigt und zitieren 1.Kor.2,9 als Beleg dafür. In beiden Fällen wirken diese Schlußbemerkungen angehängt. Trotz aller Verschiedenheit der Formulierung kann diese Parallelität nicht zufällig sein. Sodaß auch hier bestätigt wird, daß Gregor das Werk des Athanasius sehr gut gekannt haben muß.

Nach diesem Durchgang durch beide Werke läßt sich zusammenfassend als Ergebnis des Vergleichs des Aufbaus beider Werke sagen: Gregor zeigt beim Aufbau seiner *or cat* keinerlei sklavische Abhängigkeit von der ihm gut bekannten Vorlage des Athanasius. Er hat sich aber von diesem Werk viele seiner Themen diktieren lassen. Er hat, ohne die Gliederung von Athanasius zu übernehmen, doch die Reihenfolge der Themen übernommen. Dabei hat er jedoch auch Themen, die er bei Athanasius nicht vorfand, z.B. von Methodius her eingefügt oder selbst entwickelt. Im Doppelwerk des Athanasius ist keine so eindeutige Gliederung nach dem Prinzip *Theologia-Oikonomia* zu finden, denn die Beziehungen beider Aussagenbereiche der Theologie werden nicht reflektiert. Man wird daher *gent* und *inc* wohl kaum als Vorläufer der *or cat* ansprechen können, wenn auch der grobe Aufbau beider Werke, die Abfolge der Themen und auch die Parallelität in wichtigen theologischen Grundentscheidungen einen Vergleich mit der *or cat* nahe legt.

¹⁴⁰ Vgl. *or cat* 40.7-8 mit *inc* 56-57

TEIL VIER

DIE LEHRE VON DER *OIKONOMIA* GOTTES IN DER *ORATIO CATECHETICA*

Als der bedeutendste Unterschied der *or cat* zu den anderen Werken Gregors aber auch zu denen anderer Theologen wurde festgestellt, daß sich Gregor in der *or cat* um eine Gesamtsicht der wichtigsten christlichen Lehraussagen bemüht und diese für die Unterweisung nach katechetischen Gesichtspunkten aufarbeitet, um sie dann stringent, schlüssig und ohne Widersprüche darzustellen. Weiter wurde als ein entscheidendes Novum im Aufbau und in der Methode dieser am Inhalt orientierten Darstellung die methodische Unterscheidung und getrennte Darstellung von *Theologia* und *Oikonomia* in der *or cat* hervorgehoben.

Die *or cat* ist, wie unter Bezug auf die Arbeit von M.HARL, A.GRILLMEIER und B.STEIDLE gezeigt werden konnte, das erste Werk der Theologiegeschichte, in der diese Unterscheidung und zugleich Zusammenstellung und Zuordnung gefunden werden kann. In ihr ist - wie A.GRILLMEIER formuliert - zu erkennen, wie "die in der frühchristlichen Theologie so hart erungene Unterscheidung zwischen *Theologia* und *Oikonomia*"¹ klar durchgeführt ist, indem *Theologia* und *Oikonomia* zwar voneinander getrennt aber inhaltlich doch eng miteinander verflochten dargestellt werden. Aber auch die Zusammenschau der Themen innerhalb der *Oikonomia* ist gegenüber anderen Werken in dieser Übersichtlichkeit und Klarheit neu.

So lassen sich in der *or cat* besonders die Beziehungen zwischen *Theologia* und *Oikonomia* einerseits, sowie andererseits die Beziehungen der einzelnen Themen der *Oikonomia* zueinander gut herausarbeiten, so z.B. der Zusammenhang zwischen der Lehre vom Christusgeschehen und der über die Sakramente, oder der zwischen Schöpfungslehre, Anthropologie und Christologie und andere. Eine solche Zusammenschau der verschiedenen Themen ist zwar in den großen dogmatischen Werken (*Eun; ref Eun; antirrh*) schon angelegt, weil Gregor dort die jeweils anderen Themen zur Stützung des Umstrittenen heranzieht. Doch in der Übersichtlichkeit und Klarheit der Gedankenführung stehen diese Werke weit hinter der *or cat* zurück, denn in den Streitschriften kann Gregor den Gedankengang nicht vom Inhalt des Gelehrten her aufbauen, wie er es in der *or cat* tut, sondern er muß sich nach dem Aufbau der Werke richten, die er widerlegen will.

Um dieser Besonderheit der *or cat* gerecht zu werden, wollen wir zunächst die Verankerung der *Oikonomia* in der *Theologia* betrachten, um da-

¹ A.GRILLMEIER, *Symbolum*, S.630

nach die wichtigsten *oikonomischen* Themen der *or cat* in ihrer Verknüpfung mit der Gotteslehre und in ihrer Verknüpfung untereinander darzustellen. Dabei werden vor allem die Themen ausführlich bedacht, die Gregor auch ausführlich behandelt. Andere Themen, die den Aussagen der *or cat* zwar zugrunde liegen, aber nicht eigens thematisiert werden, werden nur soweit behandelt, wie es für das Verständnis des in der *or cat* Gesagten notwendig ist. Diese Themen werden im Vergleich mit den anderen Werken dann ausführlicher bedacht. Eine Schwierigkeit bei dieser Darstellung ist unvermeidlich. Um der Darstellbarkeit willen müssen die Themen, deren inhaltliche Verflechtung gerade gezeigt werden soll, doch einzeln im Nacheinander dargestellt werden. Dadurch ergeben sich Doppelungen und Vorwegnahmen, die kaum zu umgehen sind.

1. DIE VERANKERUNG DER *OIKONOMIA* IN DER *THEOLOGIA* - DIE TRINITÄTSLEHRE

In der *or cat* ist immer wieder erkennbar, wie *Oikonomia* und *Theologia* einander bedingen und sich gegenseitig regulieren. Wichtigstes Mittel und zugleich Kriterium, dessen sich Gregor durchgängig bedient, ist, wie schon erwähnt, die vernünftige Argumentation, mit der er zeigt, daß es zwischen beiden keine Widersprüche gibt.

Die *Oikonomia*, das faktisch bezeugte Heilsgeschehen, ist - wenn es auch in der Entfaltung nicht eigens gesagt wird - die Voraussetzung für die *Theologia*. Das wird allein schon an der Tatsache deutlich, daß Gregor die Gotteslehre als Trinitätslehre entfaltet. Das "induktiv aus der Heilsgeschichte Gewonnene (wird) auch deduktiv vom Gottesbegriff aus" entwickelt.² So beschreibt K.HOLL das Vorgehen Gregors in der *or cat* zum Erweis des Logos und des Pneuma Gottes. Von der Gotteslehre (der eine vollkommene gute Gott) kommt Gregor über die Heilsgeschichte (Schöpfung, Jesu Wirken, Leiden, Sterben und vor allem Auferstehen und die Wirkungen des Geistes) zur seiner Trinitätslehre (Gott hat einen Logos und ein Pneuma), um die ganze Heilsgeschichte auch in Gott selbst zu verankern.³

Wenn es auch auf den ersten Blick so scheinen mag, daß das deduktive Vorgehen weniger theologisch, als vielmehr didaktisch, apologetisch motiviert ist, so kann eine genaue Betrachtung der Argumentationsweise bei der Entwicklung des trinitätstheologischen Gedankens zeigen, daß es nach Gregors Auffassung auch einen wichtigen inneren, theologischen Grund dafür gibt, die *Oikonomia* in der *Theologia* zu verankern. Beide werden in der Trinitätstheologie nicht einfach addiert, weil das Heilshandeln Gottes nun ein-

² K.HOLL, S.209

³ Vgl. ibd.

mal bezeugt ist, sondern Gregor bemüht sich, die *Oikonomia*, d.h. ihre Verankerung in der *Theologia* durch die Trinitätslehre, auch aus den Gottes-eigenschaften - vor allem aus der Vorstellung von der vollkommenen Güte Gottes - zu entwickeln. Dabei ist freilich stillschweigend vorausgesetzt, daß diese Vorstellung wiederum aus der Güte der Welt und somit wieder aus der *Oikonomia* geschlußfolgert wurde.⁴

Nachdem Gregor gegen die Vielgötterei der Griechen mit einer Argumentation aus dem Begriff der Vollkommenheit gezeigt hat, daß Gott nur einer sein kann, kommt er zu Trinitätslehre. Daß die *Unterscheidung der Hypostasen in der Einheit der Natur*⁵ als Inhalt und Denkmuster einfach gesetzt wird, weil sie durch Schrift und Tradition vorgegeben ist, ist bereits gezeigt worden.⁶

Im weiteren Gedankengang will Gregor zeigen, daß die Unterscheidung der trinitarischen *Hypostasen* eine vernünftige Notwendigkeit ist, die nicht nur mit der vernünftigen und frommen Vorstellung von Gott vereinbar ist, sondern sich sogar aus dieser zwingend ergibt.

Zunächst sichert er wieder, seiner Methode gemäß, einen Ausgangspunkt, der von allen, die der vernünftigen Argumentation aufgeschlossen gegenüberstehen, anerkannt werden muß. Es wird festgestellt, daß sicherlich niemand behaupten würde, *das Göttliche sei ohne Logos*.⁷ Also hat Gott einen Logos. Dieser ist - das zeigt schon die Homonymität - in Analogie zu unserem Logos zu sehen.

Diese Analogie zwischen Gott und Mensch ist keineswegs nur eine sprachliche. Sie hat ihre sachliche Grundlage in der Tatsache, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist. Jedoch muß bei aller Analogie die ontologische Hauptunterscheidung berücksichtigt werden, die sich in diesem Zusammenhang hauptsächlich im Unterschied zwischen Ewigkeit und Vergänglichkeit manifestiert.⁸ Darauf hebt Gregor im folgenden ab.

Es besteht aber die zwingende Notwendigkeit, so argumentiert er weiter, den Logos, genauso wie Leben, Macht und Weisheit immer in Entsprechung zu der zugrundeliegenden Natur zu denken. *Denn da vergänglich und schwach unsere Natur ist, ist dadurch auch unser Leben kümmerlich, unbeständig unsere Macht und nicht fest unser Wort*.⁹

⁴ Vgl. *or cat* P.4 PG.12,13f = Sr.3,12-4,1 vgl. auch 15.2. PG.48,5ff = Sr.63,2ff

⁵ *or cat* I.1 PG.13,2 = Sr.7,1

⁶ Siehe S.13ff

⁷ Die deutschen Übersetzungen versuchen, den gesamten Begriffsumfang des Wortes λόγος wiederzugeben. F.OEHLER übersetzt "des vernünftigen Worts, des Logos entbehrend" (S.9), H.HAYD übersetzt "(vernunft- und) wortlos" (S.126). J.BARBEL läßt wie wir λόγος unübersetzt. In der Tat ist der gesamte Bedeutungsumfang des Begriffes hier gemeint, denn nur wenn man ihn nicht auf 'Wort' einengt, sondern vor allem auch 'Vernunft' mitdenkt, wird die von Gregor vorausgesetzte Zustimmung allgemein sein. Mit dem Begriff 'λόγος' hätte er diese Argumentation nicht durchführen können.

⁸ Vgl. S.34ff

⁹ PG.13,23ff = Sr.8,9ff

Gregor hat mit dieser Prämisse gezeigt, daß da, was von der Natur als ihre Wirksamkeit ausgesagt wird, den Grundeigenschaften derselben auch entsprechen muß. Dabei hat er zunächst ohne ersichtliche Begründungen neue Begriffe, nämlich Leben und Macht, eingeführt, mit deren Hilfe er zu seinem trinitarischen Hauptbegriff 'ὑπόστασις' kommen will. Dieser wird in seiner Negation schon auf die Macht des Menschen angewendet: ἀνυπόστατος.¹⁰ Werden Leben und Macht nämlich mit der Aussage von der Vollkommenheit, d.h. hier speziell mit der der Unvergänglichkeit und Ewigkeit der Natur kombiniert, ergibt sich für Gregor die Aussage, daß der Logos Gottes *hypostatisch* ist:

¹⁰ *or cat 1.3* PG.13,24 = Sr.8,10. Der Zusammenhang zeigt deutlich, daß eine enge inhaltliche Beziehung zwischen dem Verb 'ὑφίσταμαι' und dem Verbalsubstantiv 'ὑπόστασις' besteht. Es wird in der Begriffsbestimmung des Substantivs auch das Verb herangezogen werden müssen. So verwendet Gregor z.B. in *or cat 1.5* (PG.13,35 = Sr.9,1) 'τὸ ὑφεστάναι' parallel zu 'ὑπόστασις'. Der Infinitiv gehört als starkes Perfekt in die intransitive Reihe, also zu 'ὑφίσταμαι' darunter treten, im Perfekt: darunter stehen). Damit wird deutlich, daß das Verbalsubstantiv von der intransitiven Reihe abgeleitet worden ist. Es kann entweder den Vorgang oder das Ergebnis des Vorganges bezeichnen.

Durch die Gegenüberstellung mit den Begriffen, die das Gegenteil aussagen, wird der Inhalt von 'ὑπόστασις' bzw. 'ὑφίσταμαι' erst recht deutlich. Immer wieder stehen diesen Begriffen solche Begriffe wie 'ἀνυπάρκτον' und 'ἀνυπαρξία' gegenüber. (*or cat 1.4* PG.1,2 = Sr.8,14; 2.3 PG.1,3 = Sr.15,6) Das Gegenteil ist also ein 'Nicht-Vorhandensein', 'Nicht-Dasein'. Etwas, was der Hypostase nach ist, ist also etwas tatsächlich Verwirklichtes, etwas Reales. Der Begriff 'ὑπόστασις' hat damit die Bedeutung von Verwirklichung, Realisierung. (Vgl. H.DÖRRIE, 'ΥΠΟΨΤΑΣΙΣ', S.43 u.ö.)

Zugleich wird als Gegenteil der Begriff 'ἀνυπόστατος' gebraucht. Unser Logos und unser Pneuma (*or cat 4.3* PG.20,36 = Sr.19,6) bzw., wie hier, unsere Macht sind im Vergleich zu den göttlichen unhypostatisch. Blicke man bei der Bedeutung Verwirklichung, dann hieße dies, sie wären nicht realisiert, nicht verwirklicht. Diese Aussage ist jedoch nicht sinnvoll. Hier spielt eine andere Bedeutung, nämlich die von 'Bestand-haben', 'Beständig-sein', 'Nicht-vom-nicht-sein-bedroht-sein' mit hinein. Deshalb unterscheidet Gregor die Bedeutung von 'ὑφίσταμαι', indem er 'οὐσιωδῶς' als Adverb dazu setzt. Im Gegensatz zu dem, was entsteht und gleich wieder vergeht, ist etwas, von dem 'οὐσιωδῶς ὑφεστάναι' ausgesagt wird, etwas, was tatsächlich und real Bestand hat. Die Übersetzung von J.H.SRAWLEY, "exist after the manner of real being" in *or cat 2.2* (PG.17,20 = Sr.14,9) will diesen Aspekt verdeutlichen. Gregor bezeichnet so Logos und Pneuma Gottes als 'οὐσιωδῶς ὑφεστῶσας δυνάμεις' (*or cat 4.1* PG.20,17 = Sr.18,4).

An der Stelle an der von der 'ὑπόστασις' des ganzen Kosmos gesprochen wird (*or cat 5.2* PG.21,10 = Sr.21,13), spielen beide Bedeutungen hinein. Einmal kann es um die Realisierung der Welt, zum andern aber auch um ihren Bestand gehen. Beides ist von der Macht des Logos abhängig.

Mit der Bedeutung 'Realisierung, Verwirklichung' wird 'ὑπόστασις' zu einem Terminus, der innerhalb eines Wesens oder einer Natur Unterscheidungen zuläßt. Dieser Begriff wird so etwas wie ein Individuationsprinzip. Dies wird an einer Formulierung deutlich, in der es um das Pneuma Gottes als 'δύναμις οὐσιώδη' geht, von der es heißt, sie werde für sich in eigener 'ὑπόστασις' betrachtet (*or cat 2.3* PG.17,32 = Sr.15,2).

Der Begriff 'ὑπόστασις' ist also einer für die je und je einzelne tatsächliche Verwirklichung, für die beständige, in sich Bestand habende Realisierung, und er ist ein Begriff für das, wovon Individualität ausgesagt werden kann. Erst von diesem letzten Aspekt her wird die über das Lateinische auf uns gekommene Übersetzung mit *persona*, Person verständlich. Doch engt diese Übersetzung den Begriff zu sehr auf die 'ὑπόστασις' des Menschen ein. Gregor kann auch von der 'ὑπόστασις' des Pferdes oder wie gezeigt von der 'ὑπόστασις' der Welt sprechen.

Wie unsere hinfällige Natur einen hinfälligen Logos hat, *so hat die unvergängliche und immer bestehende Natur einen ewigen und hypostatischen, d.h. einen tatsächlich realisierten, beständigen Logos.*¹¹ Dieser muß zwangsläufig leben, d.h. im Leben sein, denn Gott und seinen Logos in der Art der leblosen Steine zu denken, ist nicht angemessen.

Der bereits vorbereitete Begriff Leben wird hier ganz bewußt noch einmal von der allgemeinen Gottesvorstellung her fundamementiert. Er wird, wie es bereits vorbereitet worden ist, in der ganzen Bedeutung von der Natur auf den Logos Gottes übertragen. Darum hatte Gregor die hypostatische Art des Logos hervorgehoben. Er ist nicht vom Leben auszuschließen, weil er sonst nicht hypostatisch wäre, Leben und ὑπόστασις gehören zusammen.

*Denn wenn er vom Leben ausgeschlossen wäre, wäre er auch nicht gänzlich in Hypostase,*¹² was ja durch die vorhergehende Argumentation und durch die frommen Vorstellungen von Gott ausgeschlossen worden war. Also lebt der Logos.

Die Aussage, daß der Logos eine lebendige ὑπόστασις ist, ist ein Zwischenziel der Argumentation, auf der Gregor im folgenden weiter aufbaut. Ihm ist daran gelegen, den Logos im folgenden als Wirkenden zu erweisen. Dazu ist eine Aussage über den Willen und die Ausrichtung des Logos zu treffen, mit Hilfe derer dann von der Verwirklichung auf den Wirkenden geschlossen wird. Dazu führt Gregor zunächst einmal noch zwei neue Gedanken ein. Zum einen wird der Gedanke der Einfachheit, des Nichtzusammengesetztseins der göttlichen Natur stillschweigend auf den Logos übertragen. Zum anderen wird eine für die Unterscheidung von Gott und Mensch sehr wichtige Kategorie in die Argumentation eingefügt, die der Teilhabe.

*Da die Natur des Logos Gottes billigerweise für einfach gehalten wird und sich keinerlei Doppelheit und Zusammensetzung in ihr zeigt, kann man den Logos wohl nicht als einen solchen ansehen, der aus Teilhabe am Leben lebt... Also muß man zwangsläufig, wenn man (seine) Einfachheit zugesteht, meinen, der Logos sei das Leben selbst und (lebe) nicht nur (aus) Teilhabe am Leben.*¹³

Wieder werden Aussagen über die göttliche Natur auf den Logos übertragen und damit der Wert des Logos gegenüber dem, dessen Logos er ist, enorm erhöht. Die bisher getroffenen Aussagen über den Logos als einer lebendigen *Hypostase* werden nun mit einem neuen Aspekt kombiniert, der im Begriff Leben enthalten ist, dem Willen.

*Wenn aber der Logos lebt, dann hat er, da er ja das Leben ist, auch die Macht, sich ganz und gar frei selbst zu bestimmen.*¹⁴ Der Logos hat eine προαίρεσις

¹¹ PG.13,32f = Sr.8,17f. Zu dieser Übersetzung siehe vorige Anmerkung.

¹² PG.13,39 = Sr.9,5f

¹³ *or cat* 1.6 PG.13,43f = Sr.9,9f. Die hier getroffene Aussage über das Leben im Blick auf den Logos gelten für Gott ganz allgemein, für jede Aussage, die über ihn getroffen wird. Gott hat nicht nur teil, sondern ist im Vollsinn des Wortes. Er hat beispielsweise nicht nur am Guten teil, sondern ist die Natur des Guten schlechthin (*an et res* PG 46 93A).

und zwar im Unterschied zu den Menschen eine mächtige, - da es unschicklich und nicht fromm ist, von Gott auszusagen, er sei nicht mächtig - und eine ganz und gar auf das Gute ausgerichtete, da die göttliche Natur keinerlei Neigung zum Schlechten kennt.¹⁵ *Alles, was gut ist, will sie (sc. die προαίρεσις des Logos) auch. Was sie will, vermag sie auch ganz und gar, was sie vermag, das läßt sie nicht unausgeführt, sondern bringt jeden Entschluß¹⁶ des Guten in die Wirklichkeit.*¹⁷

¹⁴ *or cat 1.7* PG.13,51 = Sr.9,15f. Der Logos hat eine προαίρεσις. Was bezeichnet Gregor mit diesem Begriff? Obwohl er, von προαίρω abgeleitet, einfach 'Wahl, Auswahl' heißt, geben alle Lexika eine Bedeutung wieder, in der ein Moment von Freiheit und Freiwilligkeit mitschwingt (vgl. G.W.LAMPE, Sp.1133). Daß auch bei Gregor in diesem Begriff diese Momente mit enthalten sind, zeigt eine definitionsartige Formulierung in Kapitel 30. Dort will Gregor den Einwand widerlegen, warum denn noch nicht alle Menschen glauben. Dazu hebt er darauf ab, daß Gott auch etwas dem Menschen selbst überlassen hat, etwas, was unter unsere Macht gestellt ist, worin jeder allein Herr ist (*or cat 30.4* PG.77,6 = Sr.112,9). Dann schreibt er weiter: *Das ist die προαίρεσις, etwas Ungeknichtetes und Selbstmächtiges, das in der Freiheit der Denkkraft liegt.* (ibid.PG.77,10f = Sr.112,11) Demnach ist προαίρεσις immer gekoppelt mit der Vorstellung vom Ungeknichtetsein, von der Selbstbestimmung. So kann Gregor beide Begriffe kombinieren: τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαίρεσεως (*or cat 21.1* PG.57,44f = Sr.81,6). Dies ist für ihn das vornehmste und ehrwürdigste Gut, das Gott den Menschen geschenkt hat (5.9 PG.24,35 = Sr.26,7). In der Zusammenfassung in *or cat 21.1* wird es neben den übrigen Gütern extra erwähnt. Es ist die Gnade, das Geschenk κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον (5.9 PG.24,36f = Sr.26,8) bzw. τὸ αὐτοκρατέας καὶ ἀδέσποτον (5.10 PG.24,43 = Sr.27,1). In den Formulierungen in *or cat 31.2* ist die Identität von προαίρεσις und der Selbstbestimmungsmacht (αὐτεξουσία) besonders deutlich. Sie gehört notwendig zur vernunftbegabten Natur. Wenn die Selbstbestimmungsmacht weggenommen wird, verdirbt auch gleichermaßen die Gabe der Denkkraft, denn wozu würde die Denkkraft dann noch gebraucht, wenn die Macht, nach eigenem Gutdünken etwas zu wählen, bei einem anderen läge? (31.1 PG.77,33f = Sr.113,15). Wenn die προαίρεσις durch eine höhere Macht nach dem Gutdünken des Machthabers bestimmt würde, bliebe sie unwirksam (31.2 PG.77,35 = Sr.113,17). Es läßt sich also zeigen, daß der Begriff 'προαίρεσις' bei Gregor den Aspekt der Freiheit und Selbstbestimmung hat.

Doch hat er für ihn noch eine bestimmtere Bedeutung, als es in der Übersetzung 'freiwillige Wahl' oder 'freier Wille' zum Ausdruck kommt. Bei der προαίρεσις geht es nicht um irgendwelche konkreten Einzelentscheidungen d.h. um eine konkrete Wahl zwischen diesem und diesem Ding oder Tun, sondern um eine viel umfassendere, grundlegende Ausrichtung auf etwas, es geht um eine Bewegung auf etwas hin. Das zeigt eine definitorische Aussage in *or cat 21.3*, wo es heißt: *Die προαίρεσις geht ganz und gar auf etwas hin, weil das Verlangen nach dem Guten sie naturgemäß in Bewegung setzt* (PG.60,17 = Sr.83,8). Durch die προαίρεσις findet das 'Sichausrichten' auf das Gute, aber auch das 'Sichabwenden' vom Guten auf das nur vermeintlich Gute statt (5.11 PG.24,51f = Sr.27,5; 16.1 PG.49,24 = Sr.67,6). Deshalb übersetzen wir 'προαίρεσις' meist als 'freie Selbstbestimmungsmacht' oder ähnlich.

¹⁵ Gerade in diesem Punkt gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen der προαίρεσις des Logos und der des Menschen. Obgleich der Mensch in seiner Verwandtschaft zu Gott, in seiner Gottebenbildlichkeit mit eben dieser Möglichkeit und Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausgestattet ist, unterscheidet er sich grundlegend von Gott. Die menschliche προαίρεσις ist, da der Mensch geschaffen ist, notwendig veränderbar. Sie kann also vom Guten zum Schlechten abgewendet, sie kann zerstört und unbrauchbar gemacht werden. Beim Logos dagegen ist nicht das festzustellen, was Gregor später als πάθος im eigentlichen Sinne definiert. Siehe dazu S.133ff

¹⁶ Gregor unterscheidet hier wie in der entsprechenden Argumentation zum Pneuma Gottes (*or cat 2.3* PG.17,38 = Sr.15,7) zwischen προαίρεσις und πρόθεσις. Jene ist die allgemeine Ausrichtung auf das Gute, diese ist der konkrete, zur Verwirklichung anstehende und dann verwirklichte Entschluß. Oft ist der Entschluß zum Christusgeschehen πρόθεσις genannt (*or cat 32.2* PG.80,10 = Sr.115,12). Diese genaue begriffliche Unterscheidung ist deshalb wichtig,

Damit ist Gregor mit seiner Argumentation über die Aussage: 'Der Logos ist lebendig', und der damit zwangsläufig verbundenen Aussage: 'Er hat eine zu allem Guten fähige *προαίρεσις*', bei der Aussage angekommen: 'Daher ist er auch ausführend, wirksam und bleibt nicht für sich'. Da der Logos Gottes auf das Gute ausgerichtet ist und das Gute auch vermag, muß er auch tatsächlich Gutes zustande bringen, muß er faktisch gute Wirklichkeit setzen. Das liegt in der Konsequenz der Argumentation. Demnach gehört es zwingend zum guten Wesen Gottes, Schöpfer zu sein. Gott ist nicht nur der oder das Gute, sondern weil er dies wahrhaft und vollkommen ist, wirkt er auch das Gute. Mit diesen Gedanken nimmt Gregor allgemeines platonisches Gedankengut auf: Die vollkommene göttliche Güte neidet keinem das Sein.¹⁸ Das Gutsein der Gottheit ist immer ein In-Beziehung-zum-Guten-Sein.

Gregor hat damit zwar gezeigt, daß man diese Aussage vom Logos Gottes treffen kann. Grundlage ist die allgemein anerkannte Aussage, daß die Aussagen über Logos und Leben denen über die Natur entsprechen müssen. Die Höhe und Vollkommenheit der göttlichen Natur ist ihm offensichtlich noch ein zusätzlicher Grund dafür, daß die Eigenschaften, die ja bei Gott nicht einfache Attribute, sondern Wesenseigenschaften sind, so konsequent auf den Logos übertragen werden müssen.

Als Beweis dafür, daß es aber tatsächlich auch so ist, wie es theoretisch entwickelt wurde, muß Gregor nun wieder auf etwas verweisen, was von den meisten anerkannt wird, nämlich auf die Güte des Kosmos, um diesen dann als das Werk des Logos herauszustellen und damit zu belegen, daß Gott tatsächlich wirkt:

Gut aber ist der Kosmos und alles das, was sich in ihm weise und kunstvoll zeigt. Also ist alles ein Werk des Logos,¹⁹ von dem alles das gilt, was zuvor entwickelt wurde.

Gregor meint offensichtlich, mit dem Hinweis auf die gute Welt als Schöpfung des Logos Gottes einen ausreichenden Beleg dafür gegeben zu haben, warum theologisch zwischen den Hypostasen unterschieden werden muß, denn von dieser Unterscheidung spricht er im folgenden Satz lediglich in Nebensätzen und Einschüben.

Wenn nun der Kosmos als etwas Gutes anerkannt wird, durch das Gesagte aber gezeigt werden konnte, daß der Kosmos ein Werk des Logos ist, dieser Logos aber ein anderer ist, als der, dessen Logos er ist, - denn in gewisser Weise ist dieser (sc. der Begriff Logos) einer von denen, die in Bezug auf etwas ausgesagt werden, und daher muß man mit dem Logos auch gleichzeitig den Vater²⁰ des Logos mithören, denn es wäre wohl kein Logos, wenn es nicht

um die eigene Bedeutung von *προαίρεσις* hervorheben zu können.

¹⁷ *or cat* 1.8 PG.16,10-14 = Sr.10,15ff

¹⁸ Platon, *Timaios* 29 d

¹⁹ *or cat* 1.9 PG.16,14ff = Sr.10,18-11,1

²⁰ Stillschweigend hat Gregor hier den Begriff für den eingeführt, dessen Logos der Logos

*Logos von jemandem wäre - wenn also der Verstand der Hörer durch die Relation der Bezeichnung den Logos selbst von dem unterscheidet, woher er ist, dann besteht für uns wohl nicht mehr die Gefahr, daß das Geheimnis beim Kampf mit den griechischen Ansichten mit denen, die die Auffassungen des Judentums verehren, zusammenfällt.*²¹ Denn indem der Logos als lebend, wirksam und schaffend angesehen wird, vermeidet man das Abfallen ins Judentum, und indem man *den Logos selbst und den, woher er ist, der Natur nach nicht unterscheidet*,²² verhindert man die Vielgötterei der Griechen.

Hier nun hat Gregor endlich die wichtige Aussage formuliert, daß Logos ein Relationsbegriff ist. Jedoch gäbe es auch noch andere solcher Begriffe, die in dieser Weise von Gott ausgesagt und dann mit all den göttlichen Eigenschaften belegt werden könnten, wie zum Beispiel der Verstand, die Macht und der Wille Gottes. Warum man die vorgeführten Aussagen nur vom Logos Gottes - und von dem diesen begleitenden Hauch, von dem bisher überhaupt noch nicht die Rede war - machen darf und nicht auch von allen anderen Wirksamkeiten Gottes, warum also zwingend *trinitarisch* zwischen den Hypostasen unterschieden werden muß, ist noch nicht schlüssig gezeigt.

Es zeigt sich nach diesem Durchgang: Wenn es Gregor auch nicht gelungen ist, zu zeigen, daß Gott notwendig *trinitarisch* ist, so hat er doch gezeigt, daß Gott notwendig *oikonomisch* ist. Anders gesagt: Es gelingt Gregor zwar stringent zu zeigen, daß es im Wesen Gottes liegt, aus sich herauszugehen, anderes, nämlich Gutes zu schaffen und so am Guten Anteil zu geben - die *Oikonomia* ist Gott also nicht fremd, sie gehört im Gegenteil zu den entscheidenden Äußerungen seines Gottseins - daß aber mit der *Oikonomia*, mit dem Ausschiherausgehen zwangsläufig d.h. immanent eine Trinität zu entwickeln ist, hat er hier nicht zeigen können. Diese kann man eben erst entwickeln, wenn man die *Oikonomia* vorher schon kennt. Es hat sich also die Erkenntnis gefestigt, daß die Vorgabe aus Schrift und Tradition der entscheidende Ausgangspunkt ist, von dem aus Gregor seine Trinitätslehre entwickelt. Das zeigt sich auch bei der Entfaltung der Aussagen über das Pneuma Gottes, wie sie dann in Kapitel 2 dargestellt werden.

Daß die Aussagen über die Unterscheidung von Vater und Logos so noch nicht ausreichend sind, ist Gregor offensichtlich selbst auch deutlich. In einem der dargestellten Entfaltung angehängten Abschnitt bemüht er sich, das Problem von Unterscheiden einerseits und Nichtunterscheiden andererseits am Beispiel des menschlichen Wortes zu verdeutlichen.

Gregor bringt als Beispiel das Verhältnis von Wort und Verstand bei uns Menschen. Einerseits ist das Wort nicht ganz und gar dasselbe wie der Verstand, aber andererseits auch nicht etwas ganz und gar Verschiedenes. Es ist etwas

ist. Daß bei der Verwendung der Bezeichnung 'Vater' für die erste Hypostase hier vielmehr der Begriff des Sohnes für die zweite Hypostase zugrundeliegt als der des Logos, dürfte deutlich sein.

²¹ *or cat 1.10* PG.16,20-31 = Sr.11,5-15

²² *ibd.* PG.16,35 = Sr.12,2

anderes als der Verstand, weil es ja aus demselben kommt. Andererseits ist es jedoch nichts anderes, weil es ja gerade den Verstand selbst zur Offenbarung bringt. *Sondern, was der Natur nach eins ist, ist durch das Zugrundeliegende unterschieden.*²³

Das Bild von Wort und Verstand überträgt Gregor nun auf die Sachebene: *So ist auch der Logos Gottes, dadurch, daß er für sich selbst besteht, von dem verschieden, von dem er die Hypostasis hat. Dadurch aber, daß er genau dasselbe in sich zeigt, was wir bei Gott feststellen, ist er der Natur nach identisch mit dem, der durch dieselben Erkennungsmerkmale erkannt wird, Güte, Macht, Weisheit, Ewigkeit oder das Nicht-Berührung-Haben mit dem Bösen, mit Tod und Verderbnis oder das In-allem-Vollkommensein.*²⁴ Alle diese Merkmale des Vaters werden auch bei dem aus diesem stammenden Logos gesehen.

Gerade über das Wirksamwerden wollte Gregor oben die Unterscheidung begründen. Hier nun wird deutlich, daß Vater und Logos gerade aufgrund ihrer gleichen Eigenschaften, die ja nur aus den Wirksamkeiten erschlossen werden können, nicht zu unterscheiden sind. Einziger Grund dafür, warum die Hypostasen zwangsläufig unterschieden werden müssen, sind hier wie im Gedanken oben die Ursprungsrelation, das Woher-Sein des Logos, d.h. die Tatsache daß er *jemandes* Logos ist, und das Ursprung-sein des Vaters,

²³ PG.16,42f = Sr.12,7f. Der Begriff 'τὸ ὑποκείμενον' ist für Gregor kein terminus wie 'ὑπόστασις' oder 'οὐσία'. Er verwendet diesen Begriff anscheinend sehr unterschiedlich. Hier ist er in Gegenüberstellung zu 'φύσις' gebraucht, ähnlich wie in *or cat 1.1* der Begriff 'ὑπόστασις' dem Begriff 'φύσις' gegenübersteht. Doch in der Aussage in *or cat 3.1* (PG.17,48 = Sr.16,2) gebraucht Gregor den Begriff genau entgegengesetzt. Es bleibt ein Geheimnis, schreibt er dort, wie etwas sowohl τῇ ὑποστάσει unterschieden wird, als auch τῷ ὑποκειμένῳ nicht getrennt wird. Dort steht der Begriff für 'φύσις' oder 'οὐσία'. Um diese offensichtliche Unstimmigkeit zu verstehen, muß man von der Grundbedeutung des Begriffs ausgehen. Gregor verwendet ihn im Prolog zur Bezeichnung des vorliegenden Disputs (P.6 PG.12,33 = Sr.5,5), "the subject matter of our discours", wie J.H.SRAWLEY übersetzt (S.5). Innerhalb eines medizinischen Vergleichs bezeichnet Gregor den Untergrund einer Warze, also das, worauf und woraus die Warze wächst, mit diesem Begriff (*or cat 8.12* PG.37,9 = Sr.48,9). So wird die Grundbedeutung von 'ὑποκείμενον' deutlich: 'das, was zugrunde liegt'. Aus dieser Grundbedeutung läßt sich die Bedeutung 'das, woraus etwas ist' ableiten. Das zeigt sich an einem Bild, in dem Gregor die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem illustrieren will (*or cat 10.3* PG.41,40ff = Sr.56,1ff). Bei einer Fackel werden die Flamme und der Stoff, an dem die Flamme ist, unterschieden. Und doch läßt sich diese Unterscheidung in Wirklichkeit nicht durchführen. Der Stoff, aus dem und an dem die Flamme brennt, der also der Flamme zugrunde liegt, wird mit 'τὸ ὑποκειμένον ἢ' bezeichnet. Von dieser Bedeutung aus muß die hier vorliegende Stelle noch einmal in den Blick genommen werden. Es erweist sich nämlich die Synonymität (vgl. J.H.SRAWLEY, S.12) oder auch nur Nachbarschaft (vgl. L.MÉRIDIÉ, S.LXI: voisin) mit ὑπόστασις als eine nur scheinbare. Das Bild von Wort und Verstand soll Trennung und Einheit veranschaulichen. Weil Verstand und Wort dasselbe offenbaren, kann man sie nicht unterscheiden. Dieser Aussage entspricht dann 'κατὰ τὴν φύσιν', da sie sich auf die Merkmale und Wirkungen bezieht und die Natur an diesen erkannt wird. Weil aber das Wort aus dem Verstand ist, weil also der Verstand dem Wort zugrunde liegt, sind sie verschieden. Auch hier ist es allein die Ursprungsrelation, die beide zu unterscheiden zwingt. Mit dieser Interpretation ist die Unstimmigkeit zwischen dieser Stelle und *or cat 3.1* erklärt. Man braucht also nicht wegen der vermeintlichen Unstimmigkeit diese Stelle als Glosse zu beurteilen, wie J.H.SRAWLEY es vorschlägt (Sr.12 Anm.8).

²⁴ *or cat 1.11* PG.16,41ff = Sr.12,8ff

d.h. die Tatsache, daß er einen Logos *hat*. Damit wird die trinitätstheologische Grundlage Gregors hier wenigstens angedeutet. Ein wenig deutlicher wird sie bei der Entfaltung des Geistes Gottes.

Der Geist wird auf dieselbe Weise verdeutlicht, wie der Logos. Es wird, was bei den Menschen festzustellen ist, in einer geistigen, höherführenden, anagogischen Interpretation auf die höhere, die göttliche Natur übertragen. Beim Menschen ist festzustellen, daß das Wort nie ohne Atem (Pneuma) ist. Freilich ist unser Atem ein Lufthauch, der ein- und ausgeatmet wird, er ist also etwas Fremdes. Aufgrund der Analogie muß also auch der Logos Gottes immer von einem Pneuma begleitet sein, da er sonst nicht so vollkommen wäre, wie unser Logos. Es darf aber nicht gesagt werden, daß das Pneuma Gottes etwas Gott Fremdes ist, und auch nicht, daß es vergänglich ist. Entsprechend der Natur muß in Analogie zum Logos auch vom Pneuma ausgesagt werden, daß es *als eine wahrhafte Macht angesehen wird, die in einer eigenen Hypostase ist, die weder getrennt werden kann von Gott, in welchem sie ist, oder vom Logos Gottes, den sie begleitet, noch in die Nichtexistenz übergehen kann, sondern in Entsprechung zum Logos Gottes hypostatisch ist, sich selbst frei bestimmt, die selbsttätig und wirksam ist, überall das Gute wählt und zu jedem Entschluß auch zugleich mit dem Willen die Fähigkeit hat, (ihn auszuführen).*²⁵

Gregor kommt im Blick auf das Pneuma Gottes zu denselben Aussagen wie beim Logos. Die Parallelität unterstreicht er des öfteren. Dem Geist Gottes kommen dieselben Attribute zu wie dem Logos. Er ist in gleicher Weise Gott, in gleicher Weise eine lebendige, wirksame Hypostase. Dies ist vor allem wegen der Pneumatomachen wichtig zu betonen. Das Bild vom Wort und Atem, mit dem Gregor hier die Existenz des Pneuma Gottes belegen will, läßt aber auch einen entscheidenden Unterschied aufscheinen. Die Existenz des Geistes wird, wenn sie so dargestellt und gedacht wird, ganz eng an die Existenz des Logos geknüpft. Das Pneuma ist das Begleitende, es kommt aus dem Vater mit und durch den Logos. Wieder ist es letztlich die Ursprungsrelation, die Gregor zur Unterscheidung zwingt. Zu unterscheiden ist der Geist lediglich, weil er den Logos begleitet.

Letztlich kann, so schließt Gregor die Behandlung der Trinitätslehre ab, dieselbe in ihrer ganzen Tiefe mit Worten nicht ausgeschöpft werden, es bleibe ein Geheimnis, *wie dasselbe einerseits gezählt werden kann, sich aber andererseits der Zählung entzieht*,²⁶ wie es einerseits getrennt ist, aber andererseits eine Einheit bildet, *wie es einerseits der Hypostase nach unterschieden wird, aber andererseits nach dem, was zugrundeliegt (sc. der Natur nach) nicht getrennt ist.*²⁷

Dieses Geheimnis wird in der *or cat* nur in der Weise entfaltet, wie es hier gezeigt worden ist. Es genügt Gregor das 'Daß' der Trinität zu zeigen, auf die Entfaltung des 'Wie' verzichtet er aus didaktischen Gesichtspunkten.²⁸ In

²⁵ *or cat* 2.3 PG.17,31-39 = Sr.15,2-9

²⁶ *or cat* 3.1 PG.17,46 = Sr.15,14

²⁷ *or cat* 3.2 PG.17,49ff = Sr.16,2f. Zu 'ὑποκείμενον' siehe Anm.22

den kleinen trinitätstheologischen Schriften hat Gregor diese Problematik etwas weiter entfaltet und sich vor allem um genauere Begrifflichkeit bemüht.²⁹ Die in der *or cat* entfaltete Lehre bleibt undeutlich und ungenau. Es sieht so aus, als ob Gregor die erste Hypostase der Trinität mit der Gottheit selbst identifiziert, Wesen und erste Person sind in der Trinitätslehre der *or cat* scheinbar identisch. Gregor erweist nicht, daß die göttliche Natur als Vater, Sohn und Geist existiert, sondern er zeigt, daß Gott ein Logos und ein Pneuma hat. Meint Gregor mit dieser Vereinfachung den Gesprächspartnern entgegen zu kommen, oder kommt in Gregors theologischem Denken dem Vater, der ja der ursprungslose Ursprung des Sohnes und durch diesen auch des Geistes ist, doch unausgesprochener Maßen eine höhere Weise des Gottseins zu? Ist er die Gottheit in sich und Logos und Geist die Gottheit nach außen, in ihrer Zuwendung zur Welt? Welche Werke der Trinität werden der ersten Person zugewiesen, wenn alles was ist, durch den Logos ist? Gerade weil sich solche Fragen aufdrängen, hätte Gregor hier besser nicht zugunsten der Verstehbarkeit auf die Unterscheidungen der kleinen trinitätstheologischen Arbeiten verzichten sollen.

²⁸ Siehe S.5ff

²⁹ So z.B. *graec* GNO III/1 19ff. Dort spricht Gregor von ὑπόστασις als Synonym zu πρόσωπον. Beiden Begriffen werden Begriffe wie ἄτομον, ἰδικός und μερικός gegenübergestellt (ibd.23,7; 31,1). Gregor legt in dieser Schrift dar, daß er, wenn er von drei Hypostasen Gottes spricht, damit nicht von drei Göttern spricht. Daß wir bei drei verschiedenen Personen von drei Menschen sprechen, ist für ihn eine katachrestische, eine übertragene, ja streng genommen eine mißbräuchliche Redeweise, denn das Eigene, das Eben-dieser-Sein liegt nicht in der οὐσία Mensch, sondern in der Hypostase (ibd.30; vgl. auch *Abl* GNO III/1 40,5), in der je und je einzelnen Realisierung von Mensch. Man darf also streng genommen nicht von diesem und diesem Menschen und von diesem und diesem Gott reden, sondern von dieser Hypostase des Menschen und dieser Hypostase Gottes (*graec* GNO III/1 29,7). Daher, meint Gregor, dürfte man nicht von drei Göttern reden, denn die katachrestische Redeweise auf Gott anzuwenden, sei unstatthaft. Daß damit das Problem keinesfalls zufriedenstellend gelöst ist, meint auch Ch.STEAD, *Why Not Three Gods*, passim.

In seiner Schrift *Abl* (GNO III/1 35-58) modifiziert Gregor diese Argumentation etwas. Er unterscheidet auch dort die drei göttlichen Hypostasen von der einen göttlichen Natur, doch zur Natur Gottes führt er aus, daß alle Benennungen, die wir ihr beilegen, nur etwas an der Natur Haftendes, eine Wirksamkeit, nicht aber *die Natur dem Wesen nach* (ibd.43,15-44,2) bezeichnen. Selbst der Begriff θεός ist eine solche Bezeichnung, da er von θεάομαι abgeleitet ist (ibd.44,10). Die Natur Gottes ist eigentlich *unnennbar und unsagbar* (ibd.42,20; 52,15). Sie ist *auf jeden Fall im Unendlichen zu denken* (ibd.52,8). Sie ist daher über jeden Namen erhaben. Was wir aber von Gott an Wirksamkeiten aussagen, können wir nicht auf die einzelnen Hypostasen verteilen, so als seien die anderen beiden bei der Wirksamkeit einer Hypostase gänzlich unbeteiligt. Gottes Wirksamkeit ist nicht aufteilbar. Was aber macht, so kann mit Recht dann gefragt werden, dann noch die Unterscheidung der Hypostasen aus? Gregor gibt die Antwort, die er in der *or cat* nur andeutet, daß nämlich die Hypostasen durch ihren Ursprung, bzw. ihre Ursprungslosigkeit unterschieden werden müssen. Das aber bedeutet keine Trennung der Natur, denn während sich der Begriff φύσις auf das 'Was' bezieht, beziehen sich die Aussagen ἀγέννητως bzw. διὰ γενήσεως auf das 'Wie' (ibd.56,25). Diese Aussagen lassen sich, wenn sie auch in der *or cat* vergebens gesucht werden, durchaus auf die Aussagen in der *or cat* anwenden.

Für die *or cat* bleibt festzuhalten, daß mit dieser Einführung des Logos und des Pneuma Gottes als wirkende, lebendige Hypostasen der göttlichen Natur die Grundlage für die Entfaltung der *Oikonomia* in der Gotteslehre selbst verankert wurde. Sohn und Geist, die Subjekte der *Oikonomia*, sind fest in die Gotteslehre integriert. Wenn dies nicht geschieht, wie es bei der Gotteslehre der Eunomianer der Fall ist, dann verliert die ganze Soteriologie ihr Fundament. Das wird in einer längeren Argumentation über den Glauben und das Bekenntnis bei der Taufe deutlich, in der Gregor zeigt, wie sehr die Soteriologie die Trinitätslehre notwendig macht.

In *or cat* 39.3 heißt es: *Da nun im Evangelium die drei Personen bzw. Namen überliefert sind, durch die die Zeugung derer geschieht, die glauben, deshalb wird der, der in der Dreiheit gezeugt wird, gleichermaßen vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist gezeugt.*³⁰ Drei Schriftzitate belegen dieses. In Joh.3,6 ist vom Gezeugtwerden im Geist, in 1.Kor.4,15 vom Gezeugtwerden in Christus und vermutlich Eph.4,6 vom Vater-aller-Sein des Vaters die Rede. Von allen drei Personen der Trinität sagt die Schrift gleichermaßen das Zeugen aus. Deshalb muß man achtsam sein, daß man sich nicht zum Abkömmling der unbeständigen Natur macht, *wo es einem doch möglich ist, die unwandelbare und unveränderliche (sc. Natur) zum Anführer des eigenen Lebens zu machen.*³¹

Trotz der Berücksichtigung des trinitarischen Taufbefehls Christi und trotz eines trinitarischen Bekenntnisses bei der Taufe muß es doch nicht generell zur tatsächlichen Wiedergeburt zum unwandelbaren Leben kommen. Es hängt letztlich von der *Verfassung des Herzens*,³² d.h. der tatsächlich gefällten, vernünftigen Glaubensentscheidung des einzelnen ab. *Der, der bekennet, daß die Heilige Trinität ungeschaffen ist, der geht ins unwandelbare und unveränderliche Leben ein, der aber, der in der Trinität durch seine getäuschte Vormeinung die geschaffene Natur erblickt, der wird, wenn er sich in ihr taufen läßt, wieder in das wandelbare und veränderliche Leben hineingeboren. Denn der Natur der Eltern ist das Geborene zwangsläufig artgleich.*³³

Wenn also klar ist, daß das eigentlich Erstrebenswerte das Göttliche ist, dann gibt es für die vernünftigen Menschen nur zwei Möglichkeiten. Die eine ist die, *zu glauben, daß die Heilige Trinität von ungeschaffener Natur ist, und sie so durch die geistliche Geburt zum Anführer des eigenen Lebens zu machen ... Wenn man aber meint, der Sohn oder der Geist Gottes seien außerhalb der Natur des ersten und wahren und guten Gottes, außerhalb der Natur des Vaters meine ich*, dann gibt es nur die andere Möglichkeit, nämlich *den Glauben an diese (sc. Sohn und Geist) zum Zeitpunkt der Taufe nicht mit (in das Bekenntnis) aufzunehmen, damit man sich selbst nicht versehentlich der kümmerlichen und (doch wieder) eines Verbesserers bedürftigen Natur unterstelle und sich selbst so in gewisser Weise wiederum zum Artgleichen führe.*³⁴

³⁰ *or cat* 39.3 PG.100,9 = Sr.155,7-11

³¹ *or cat* 39.3 PG.100,19 = Sr.156,1f

³² *or cat* 39.4 PG.100,21 = Sr.156,3

³³ *or cat* 39.3 PG.100,23 = Sr.156,5-9

³⁴ *or cat* 39.5 PG.100,38ff = Sr.157,1-10. Die Übersetzungen der Wendung 'μη συμπαράλαμβάνειν την ... πίστιν' sind sehr unterschiedlich. Unsere Übersetzung der Wendung entspricht der Auffassung des Sachverhaltes von J.H.SRAWLEY und L.MÉRIDIÉ. J.H.SRAW-

Die dritte Möglichkeit, nämlich Sohn und Geist Gottes als Geschöpfe anzunehmen und sich zu ihnen dennoch bei der Taufe zu bekennen, d.h. sich trinitarisch taufen zu lassen, scheidet aufgrund der dargelegten Zusammenhänge von Bekenntnis und Wiedergeburt als unsinnig und unvernünftig aus. Man würde sich ja so bewußt der geschaffenen Natur unterstellen und wieder zum wandelbaren und kümmerlichen, bedürftigen Leben eingehen, obwohl man eigentlich das Gegenteil wollte. Doch genau dieses tun die Anhänger des Eunomius, mit der Begründung, es seien doch immerhin der Sohn und der Geist Gottes, d.h. die vollkommensten, höchsten und ersten Geschöpfe, denen man sich unterstelle.

In dieser Argumentation wird der oikonomische Bezug der *Theologia*, d.h. die eigentliche Begründung für die Trinitätslehre, die aus methodischen Gründen in der Entfaltung derselben am Anfang des Werkes nicht genannt wird, sehr klar und deutlich ausgesprochen: Ohne die Trinitätslehre, wie sie am Anfang des Werkes dargestellt ist, wäre die folgende Entfaltung des Heilshandelns des Logos, das den Menschen betrifft ohne jegliche 'theologische' Basis. Die Aussagen über die Schöpfung und die Ausstattung des Menschen, die über die Wirkung des Christusgeschehens und über die Zueignung derselben fielen in sich zusammen und wären vor den Einwänden der Gesprächspartner nicht mehr zu halten.

2. DAS HAUPTTHEMA DER *ORATIO CATECHETICA* - DIE ÜBEREINSTIMMUNG VON *OIKONOMIA* UND *THEOLOGIA*

Die Aussagen über Gott am Anfang des Werkes bilden nicht nur das Fundament, sondern sie sind gleichzeitig auch das Kriterium für die rechte Beurteilung alles Folgenden. Gregor ist immer wieder bemüht, etwaige Widersprüche auszuräumen und die Übereinstimmung zu erweisen. Dies gelingt ihm vor allem durch die Identifizierung von theologischen und oikonomischen Gotteseigenschaften. So werden *Theologia* und *Oikonomia* aufs eng-

LEY, S.157, Anm.6, fügt wie wir Wörter in die Übersetzung ein, um deutlich zu machen, daß es darum geht, ob die Artikel vom Glauben an den Sohn und den Geist Gottes bei der Taufe mit ins Credo aufgenommen werden oder nicht. L.MÉRIDIÉ, S.187, übersetzt 'ne pas adopter ces croyances' und zeigt damit, daß es um formulierte Glaubenssätze des Bekenntnisses geht. Weniger deutlich sind die deutschen Übersetzungen. F.OEHLERS Übersetzung "den Glauben daran ... nicht mit hinüber nehmen" ist rein mechanisch und bedarf einer längeren Erklärung (S.143). J.BARBELS Übersetzung (S.90) "diesen Glauben nicht behalten" und die dieser entsprechende von H.HAYD, S.200, klingen nach Heuchelei, als müsse man dann wenigstens zum Zeitpunkt der Taufe so tun, als hätte man den Irrglauben abgelegt, um wirklich wiedergeboren zu werden.

ste miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird dieses in zwei parallelen Argumentationsgängen in *or cat 12* und *15*:

Als Beweis dafür, daß *Gott sich uns im Fleisch offenbart hat*,³⁵ gelten Gregor in *or cat 12* die Wirkungen, die sich daraus ergeben. Genauso wie man, wenn man das All ansieht, von den göttlichen Wirkungen auf die dahinterstehende Macht schließt, *die das werdende schafft und das Seiende erhält*,³⁶ genauso reichen uns *die den Wirkungen (sc. Gottes) gemäßen Wunder*³⁷ als Erweis für die Offenbarung der Gottheit, da in dem, was an Werken erzählt wird, all das zu erkennen ist, wodurch die göttliche Natur charakterisiert wird.

Gottes Sache ist das Lebengeben, das Erhalten, das Speisegeben, das Wohltun, das Heilen, das Herrschen über die ganze Schöpfung, das Mächtigsein und *das Stärker-Sein als Tod und Verwesung*.³⁸ Alle diese Charakteristika finden wir in den Berichten über Christi Wirken. *Was gibt es da für den Glauben noch für ein Hindernis?*³⁹

In der parallelen Argumentation in *or cat 15* bringt Gregor all das, wodurch die göttliche Natur charakterisiert wird, auf einen Begriff.

Er will eine gottgeziemende Antwort auf die Frage nach dem Grund *für das Hinabsteigen des Göttlichen in diese Niedrigkeit*⁴⁰ geben. Er schickt, ähnlich wie in *or cat 12*, voraus, daß wir das Göttliche nur an dem erkennen, was es wirkt. Für Gregor führen Rückschlüsse aus den Wirksamkeiten zu Aussagen über die Natur. Die Natur eines jeden Seienden läßt sich nur aus den entsprechenden Wirksamkeiten erschließen. Blendet man die Wirksamkeiten aus, dann kann man gar keine Aussagen machen.⁴¹

³⁵ *or cat 12.1* PG.44,30 = Sr.58,9

³⁶ *or cat 12.1* PG.44,36 = Sr.58,15

³⁷ *or cat 12.1* PG.44,40 = Sr.59,1

³⁸ *or cat 12.2* PG.44,51 = Sr.59,11

³⁹ *or cat 12.1* PG.45,1 = Sr.59,15

⁴⁰ *or cat 14.1* PG.45,50 = Sr.62,9

⁴¹ Zu dieser Folgerung wird man gebracht, wenn man sich den Gebrauch des Begriffs 'φύσις' näher ansieht. Gregor gebraucht diesen Begriff sehr häufig in Zusammenhängen, in denen es um die Wirkung eines Seienden (ἐνέργεια *or cat 5.11* PG.24,53 = Sr.27,10; *12.1* PG.44,31 = Sr.58,10; *15.2* PG.48,9 = Sr.63,5) und um die Erkennbarkeit bzw. das Erkennen und damit auch um Erkennungsmerkmale, die den Wirkungen entsprechen, geht (*or cat 12.1* PG.44,41 = Sr.59,2; vgl. *or cat 1.11* PG.16,36 = Sr.12,2; *24.2* PG.64,30 = Sr.91,9; *37.7* PG.96,7f = Sr.146,1; *37.9* PG.96,14 = Sr.148,14). In diesen Zusammenhängen gibt Gregor gern eine Aufzählung der Wirkung und Eigentümlichkeiten. Was in genau ein und denselben Eigentümlichkeiten erkannt wird, hat auch ein und dieselbe Natur (*or cat 1.11* PG.16,36 = Sr.12,2). Wie eng die Aussagen von den Wirkungen und der Natur zusammengehören, zeigt eine Formulierung aus dem Fragment *Ex tractatu ad Xenodorum* (Franz Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Rom 1938 S.14). Dort schreibt Gregor: ἐνέργεια nennen wir die der Natur entsprechende Fähigkeit (δύναμις) und Regung (κίνησις) eines jeden Wesens, ohne die die Natur weder ist, noch erkannt wird. Sein ist also immer ein Wirksamsein. Damit ist gegeben, daß aufgrund der Wirkungen die Natur eines Seienden erkannt werden kann. Der Zusammenhang zwischen Natur und Wesen wird deutlich, wenn man sich die von Gregor in *an et res* gegebene Definition zu φύσις ansieht. *Die wahre Natur ist das, wodurch das Sein (τὸ εἶναι) des Wesens erkannt wird.* (PG 46,53 D) Aufgrund dieses engen Zusammenhanges, der nicht jedesmal eigens bedacht werden kann, verwendet Gregor die Begriffe φύσις und οὐσία auch parallel (*or cat 1.1* PG.13,3 = Sr.7,1; *1.11* PG.16,36 = Sr.12,2; vgl. auch *or cat 6.3* PG.25,40f = Sr.30,10; *32.4* PG.80,30 = Sr.117,4). Der Begriff φύσις kann wie

Man könnte im Sinne Gregors zu formulieren wagen, 'φύσις' bezeichnet die nach außen gekehrte Seite der 'οὐσία', die erkannt werden kann, sobald das Wesen verwirklicht wird, sobald es wirkt. Im Blick auf die Gottesaussagen ergibt sich nun Folgendes: Die Aussage von der φύσις Gottes liegt sozusagen zwischen der Aussage vom Wesen und Wirken Gottes. D.h. aufgrund der Wirkungen kann man Gottes Natur erkennen, während sein Wesen, was die Erkennbarkeit betrifft, hinter die Natur tritt. Das Wesen Gottes ist unaussagbar, unbegrenzt und daher undefinierbar.⁴² Über das Wesen Gottes lassen sich also keine weiteren bzw. keine eigentlichen Aussagen machen, während man aufgrund der göttlichen Wirksamkeit Aussagen über Gottes Natur machen kann: Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe etc.⁴³ Diese Gedanken stehen hinter der folgenden Formulierung:

*Wenn nun ein spezielles Merkmal der göttlichen Natur die Menschenliebe ist, hast du den Grund, den du suchst, hast du den Grund für die Anwesenheit Gottes in den Menschen.*⁴⁴ Die Menschenliebe ist insofern Grund dafür, weil der gefallene Mensch die Hilfe Gottes, die Rettung durch Gott selbst brauchte. Die Bedürftigkeit des Menschen in seiner Notlage der Verstrickung in die Schlechtigkeit war Gott nicht zu gering, um zu Besuch der menschlichen Natur hinabzusteigen.⁴⁵

Mit der Aussage, daß die Liebe Gottes zu den Menschen der Grund für das Christusgeschehen ist, nimmt Gregor die wichtige Aussage von *or cat* 5.3 wieder auf, in der er die Liebe Gottes als Grund für die Schöpfung angeführt hatte.⁴⁶ Beide Aussagen entsprechen einander. Die Liebe ist der Grund dafür, daß Gott aus sich heraustritt und wirkt. Die Menschenliebe ist, wie Gregor hier formuliert hat, ein ἴδιον γνῶρισμα Gottes. Sie ist Zeichen seiner Güte.⁴⁷ Ja, sie ist für Gregor nicht nur ein Zeichen seiner Güte, sie ist diese Güte selbst. In Kapitel 20 wird sie mit dieser 'klassischen' Gotteseigenschaft identifiziert.⁴⁸

Die christliche Interpretation der klassischen Gotteseigenschaften geschieht von den Formulierungen her betrachtet, sehr zurückhaltend, da Gre-

unser Wort 'Natur' bisweilen auch die Schöpfung allgemein bezeichnen (*or cat* 15.7 PG.49,5 = Sr.66,2; 25.2 PG.65,54 = Sr.96,4).

⁴² Vgl. *or cat* 10.1 PG.41,21 = Sr.54,10; 14.1 45,52 = Sr.62,12. Von diesen in den Einwänden formulierten Gotteseigenschaften geht Gregor unwidersprochen aus.

⁴³ Diese Unterscheidung ist für Gregors Ethik wichtig. Christentum ist Nachahmung Gottes. Der Mensch soll aber nicht Gottes Wesen nachahmen. Das kann er nur anbetend bestaunen und verehren. Es wird jedoch von ihm erwartet, daß er Gottes Natur nachahmt, was im eigentlichen Sinne die Art und Weise des Handelns Gottes meint (*Prof* GNO VIII/1 138,10; vgl. auch *Abl* GNO III/1 43 und *or cat* 40.5f PG.104,22f = Sr.162,3 ff).

⁴⁴ *or cat* 15.2 PG.48,11f = Sr.63,7-10. Es ist natürlich die spezielle Anwesenheit Gottes in Christus gemeint. Jede andere Interpretation dieser so unkonkret formulierten Aussage würde den Zusammenhang sprengen.

⁴⁵ *or cat* 15.3 PG.48,24 = Sr.64,1; vgl. 36.2 PG.92,48 = Sr.140,5

⁴⁶ *or cat* 5.3 PG.21,26 = Sr.22,8; siehe S.13

⁴⁷ *or cat* 20.3 PG.57,13 = Sr.79,13

⁴⁸ *or cat* 20.3 PG.57,21/27 = Sr.80,3/8

gor ja immer von dem Vorverständnis der Gesprächspartner ausgeht. Er muß ja erst beweisen, daß das Im-Menschen-Sein-Gottes den klassischen Gottes-eigenschaften nicht nur nicht widerspricht, sondern genau entspricht. De facto ist sie aber in grundlegender Form vorgenommen worden, wenn die Liebe zum Urgrund des Handelns Gottes gemacht wird. Dieses macht deutlich, daß Gregor für die Lehre von den Eigenschaften Gottes aus dem, was in der Bibel von Gottes Heilshandeln berichtet wird, weitreichende Konsequenzen gezogen hat. Es wird deutlich, wie sehr sich *Theologia* und *Oikonomia* gegenseitig tragen und aufeinander bezogen sind. Auch die zusammenfassende Aussage über den Gang der Katechese in *or cat* 36.1 u.2⁴⁹ illustriert das in ebenso deutlicher Weise. Indem Gregor die metaphysische, klassische Eigenschaft Gottes, die Güte, als Menschenliebe versteht, hat er in ihr den inneren 'theologischen' Grund für die *Oikonomia*,⁵⁰ und zugleich das Hauptargument für die Übereinstimmung von *Theologia* und *Oikonomia*: Das, was Gott in Christus getan hat, ist nicht nur nicht unschicklich für ihn, sondern es ist geradezu die eigentliche Äußerung seiner Natur.⁵¹

Damit ist zunächst gezeigt, daß es Gott angemessen ist, sich um den Menschen zu kümmern. Warum es aber gerade in der Form geschehen mußte, wie es in Christus geschehen ist, muß noch gezeigt werden. Gregor geht davon aus, daß diese Art der Rettung allein gewährleistet, daß alle Eigenschaften Gottes gleichermaßen zur Geltung kommen konnten.

Dem Aufweis dieser Erkenntnis widmet er einen sehr gut durchdachten, durchkonstruierten und in sich geschlossenen Teil der *or cat*, die Kapitel 19 bis 24, in denen er darlegen will, *weshalb die göttliche Natur sich mit der unseren verflechtet, und so durch sich selbst das Menschliche rettet und nicht durch ein Machtwort den Vorsatz ausführt*.⁵²

Der von allen anerkannte Ausgangspunkt, von dem aus konsequent und in vernünftiger Folgerichtigkeit der Gedanke entwickelt werden soll, sind die *frommen Vorstellungen über Gott in ihren Hauptpunkten*.⁵³ Zunächst stellt Gregor fest, welche Gottesprädikate allgemein anerkannt sind. Damit bekommt er, seiner Methode gerecht werdend, eine abgesicherte Ausgangsbasis für die neue Argumentation, da die Voraussetzungen aufgrund der Darstellung am Anfang der *or cat* anerkannt sind. *Es wird bei allen anerkannt, daß man nicht nur glauben muß, das Göttliche sei mächtig, sondern auch es sei gerecht, gut und weise und was sonst noch die Denkkraft zum Besseren führt*.⁵⁴

Gregor beschränkt sich hier ganz bewußt auf diese vier oikonomischen Goteseigenschaften. Mit den 'theologischen' oder ontologischen Eigenschaften wie Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unendlichkeit, die sonst ohne Unterschei-

⁴⁹ *or cat* 36.2 PG.92,49ff = Sr.140,5; siehe S.7; vgl. auch *or cat* 27.6 PG.72,52 = Sr.105,7

⁵⁰ In der Überleitung *or cat* 8.20 wird dies nicht eigens betont, da es dort nicht um den Grund, sondern um das Subjekt des Heilshandelns geht.

⁵¹ Siehe innerhalb der Argumentation der Kapitel 19-24 die Argumentation zur Güte S.108

⁵² *or cat* 19 PG.56,40 = Sr.78,4-7; siehe S.18f; S.47ff; S.88f

⁵³ *or cat* 19 PG.56,45 = Sr.78,9

⁵⁴ *or cat* 20.1 PG.56,48ff = Sr.78,11-14

dung mit den oikonomischen zusammen aufgezählt werden,⁵⁵ ließe sich die folgende Argumentation nur sehr schwer durchführen, da sie Gott für sich beschreiben und nicht den Aspekt seines Aus-Sich-Heraustretens. Gregor beschränkt sich also auf die Eigenschaften, die das Wirken Gottes beschreiben und von seiner Natur ausgesagt werden. Er müßte konsequenter Weise nach dieser Argumentation beweisen, daß seine Interpretation der oikonomischen Gotteseigenschaften den klassischen metaphysischen, ontologischen Gotteseigenschaften, von denen er und sein Gesprächspartner gemeinsam ausgehen, entspricht. Einen solchen Beweis sucht man in der *or cat* jedoch vergebens. Gregor verschiebt so die Beweislast der vernünftigen Argumentation in die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Der Nachweis der Übereinstimmung von *Theologia und Oikonomia* müßte eigentlich in der Eigenschaftslehre erbracht werden. Das empfindet Gregor freilich nicht so, da er die Übereinstimmung der Eigenschaften stillschweigend voraussetzt, wie wir in den eben referierten Argumentationen sehen konnten.

Die zweite Voraussetzung ist die, daß bei dem vorliegenden Heilshandeln nicht nur eine dieser Eigenschaften in Erscheinung treten darf, während die anderen nicht nachweisbar sind, *denn überhaupt ist keine dieser erhabenen Bezeichnungen für sich losgelöst von den anderen als einzelne Vollkommenheit.*⁵⁶

Gottes Vollkommenheit kann nur richtig gedacht werden, wenn in ihr alle seine Eigenschaften zusammen gedacht werden, weil keine der Eigenschaften akzidentiell ist. Eine Eigenschaft, für sich betrachtet, macht noch nicht die Vollkommenheit Gottes aus. Deshalb müssen alle im Christusgeschehen sichtbar werden bzw. darf es keiner Eigenschaft Gottes widersprechen.

Die Gültigkeit dieser Voraussetzung wird nun an einsehbaren Beispielen gezeigt. Es gibt keine ungerechte, törichte und unfähige Güte, genauso kann man die Macht, wenn sie von Güte und Weisheit getrennt ist, nicht Vollkommenheit nennen, da sie dann brutal und tyrannisch ist. Entsprechendes gilt auch für Weisheit und Gerechtigkeit. *Wenn aber alles in den Meinungen über Gott zusammengehen muß, dann wollen wir jetzt betrachten, ob das sich auf den Menschen erstreckende Heilshandeln irgendeiner der gottgemäßen Vorstellungen entbehrt.*⁵⁷

Gregor geht nun die vier Hauptpunkte der Gottesvorstellung einzeln durch. Zunächst will er Zeichen der Güte Gottes aufzeigen. Dazu genügt der Hinweis auf die Tatsache, daß Gott sich überhaupt um den Menschen kümmert. *Welches Zeichen für das Gute wäre wohl deutlicher, als das, daß er einen Anspruch erhebt auf den, der zum Feindlichen übergelaufen ist?*⁵⁸ Die unveränderliche Natur wurde durch die veränderte Ausrichtung des Menschen nicht beeinflusst, d.h. sie hat sich in ihrer Ausrichtung auf den Menschen nicht verändert. *Denn er wäre nicht gekommen, uns zu retten ... wenn nicht Güte den Vorsatz hervorgebracht hätte.*⁵⁹

⁵⁵ Vgl. *or cat* P. 5 PG. 12,24ff = Sr. 4,11 und *or cat* I. 11 PG. 16,47ff = Sr. 12,13

⁵⁶ *or cat* 20.3 PG. 56,54 = Sr. 79,1-3

⁵⁷ *or cat* 20.3 PG. 57,9ff = Sr. 79,13-15; vgl. auch *diem nat* PG 46, 1148

⁵⁸ *or cat* 20.3 PG. 57,13f = Sr. 79,17

Zeichen der Güte Gottes ist es, daß er sich nach wie vor um den Menschen kümmert, daß er sich nicht, weil der Mensch sich von ihm abgewandt hat, nun seinerseits vom Menschen abwendet und sich von Mensch und Welt zurückzieht. Gott beansprucht den Menschen in unveränderter Weise trotz des Falls. Er hält an der Absicht, mit der er den Menschen geschaffen hat, fest. Der Mensch soll doch noch zum Ziel gelangen, soll seiner Bestimmung entsprechen. Er soll (wieder) Teilhaber an den göttlichen Gütern sein, soll sie loben, anbeten und genießen. Er soll wahres, unvergängliches Leben haben. Gregor versucht hier das Argument der Unveränderlichkeit Gottes mit in die Diskussion aufzunehmen, indem er zeigt: Gottes Liebe, aus der heraus er den Menschen geschaffen hat, ist unveränderlich. So verbindet Gregor ökonomische und ontologische Eigenschaften Gottes, indem er letztere als Eigenschaft der Eigenschaften versteht. Ebenso könnte er mit der Unendlichkeit der Liebe argumentieren.

Die zweite Gotteseigenschaft, die nun durchdacht wird, ist die Weisheit. Sie wird mit dem, was zur Güte gesagt wurde, verbunden. Bezog sich die Argumentation zur Güte auf die Absicht, so bezieht sich nun die Argumentation zur Weisheit auf die Ausführung. *Aber nichts hätte die Güte des Vorsatzes genutzt, wenn nicht die Weisheit die Menschenliebe wirksam gemacht hätte.*⁵⁹ Ein Beispiel aus dem menschlichen Leben belegt, wie dieser Satz zu verstehen ist. Wenn nämlich jemand krank ist, dann haben viele Leute den Willen, daß er wieder gesund werde, aber nur bei dem, der der Heilkunst mächtig ist, gelangt der Wille zur Ausführung. *Es muß also die Weisheit ganz und gar mit der Güte verbunden sein.*⁶¹ Die Weisheit wird sichtbar im 'Wie' des Rettungsaktes. Nur dadurch, daß er zur Verwirklichung gelangt ist, ist uns die Güte des Vorsatzes bekannt. *Daß das, was getan worden ist, in einem gewissen Zusammenhang und in einer gewissen Ordnung folgerichtig vor sich ging, zeigt das Weise und Kunstvolle des Heilshandelns Gottes.*⁶²

Diese Aussage ist zunächst eine Behauptung, die noch keine überzeugende Kraft hat. Wäre es, könnte immer noch eingewandt werden, nicht weiser von Gott, den Menschen durch ein Machtwort zu retten? Im Verlauf der folgenden Argumentation, in der auf das konkrete 'Wie' des Heilshandelns Gottes eingegangen wird, wird deutlich, daß die Weisheit gerade in dem guten, gerechten Plan Gottes lag, in dem sein guter Wille und seine *G e r e c h t i g k e i t* zum Tragen kamen. Vollständig ist die Argumentation erst, wenn sie im Blick auf *a l l e* Eigenschaften durchgeführt ist. Doch ge-

⁵⁹ ibd. PG.57,19ff = Sr.79,21f

⁶⁰ *or cat* 20.4 PG.57,20 = Sr.80,3

⁶¹ ibd. PG.57,27 = Sr.80,7

⁶² *or cat* 20.5 PG.57,31 = Sr.80,12-14 Die hier vorgelegte Argumentation zur Güte und die zur Weisheit Gottes könnte Gregor auch benutzen, um zu erweisen, daß auch Gottes Schöpfungshandeln seinen Eigenschaften und damit seiner Natur entspricht, denn es zeigt sich auch die kunstvolle und weise Ausstattung der Welt daran, daß in ihr alles in einer gewissen Ordnung und in einem gewissen Zusammenhang folgerichtig vor sich geht (vgl. *or cat* 5.2 PG.20,53 = Sr.20,7; *P.4* PG.12,13 = Sr.4,1).

rade die folgende Argumentation zur Gerechtigkeit löst bei dem heutigen Leser das meiste Befremden aus.

Zur Vorbereitung dieser Argumentation gibt Gregor eine Zusammenfassung des in den Kapiteln 5 bis 8 Gesagten, in der es darum geht, die Grundgegebenheiten des Menschseins, die den Fall ermöglichten, deutlich hervorzuheben, um darauf aufbauend einerseits die Freiwilligkeit des Falls, andererseits aber auch die Tatsache hervorzuheben, daß der Feind den Menschen getäuscht hat.⁶³ Nur auf diesem Hintergrund kann er die Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen erweisen. Die erste Voraussetzung ist die in der Gottebenbildlichkeit inbegriffene Selbstbestimmungsmacht des Menschen, die ihm freilich nicht zur Versuchung verliehen ist, sondern im Gegenteil seine Würde ausmacht. Durch sie ist erst Tugend, freiwilliges gutes Handeln des Menschen möglich. Die zweite Voraussetzung ist die sich aus der ontologischen Hauptunterscheidung von Schöpfer und Geschöpf ergebende Wandelbarkeit des Menschen, die jeweils in zwei Richtungen gehen kann, zum Guten oder zum Schlechten. Freiwillig und bewußt richtet sich der Wille des Menschen immer auf das Gute und Schöne. Nachdem diese Voraussetzungen dargelegt sind, argumentiert Gregor weiter:

Es gibt aber zwei Arten des Schönen. *Das eine ist der Natur nach wahrhaft schön, das andere ist nicht so, sondern es ist geschmückt mit dem Schein des Schönen. Der Ort, an dem das Urteil darüber gefällt wird, ist die Vernunft, die in uns eingepflanzt ist.*⁶⁴ An ihr hängt es, ob wir das wahrhaft Gute erstreben, oder ob wir es verfehlen und uns durch Trug und Schein zum Gegenteil des Guten, zum nur scheinbar Guten abbringen lassen.

Auffallend ist, daß Gregor die dritte Voraussetzung für den Fall, die Zusammensetzung des Menschen aus νοητόν und αἰσθητόν, hier nicht erwähnt. Diese ist ja die Voraussetzung, die es ermöglicht, daß nicht der Verstand, sondern die sinnlichen Eindrücke zum Richter über das Gute gemacht werden konnten. Das folgende Beispiel macht deutlich, daß es gerade eine Täuschung der Sinne war, die zu dem Fehlurteil führte.

Das Beispiel vom Hund, der im Spiegel der Wasseroberfläche das Stück Fleisch sieht, das er selbst im Maul hat, und danach schnappt, wobei ihm das tatsächlich existierende Fleisch verloren geht, soll deutlich machen, wie Trug und Schein die Sinne täuschen können, und welche Folgen die Beurteilung von Gut und Böse nach der durch Trug und Schein gefährdeten Sinneswahrnehmung hat.⁶⁵ So ist der Mensch bzw. seine *Vernunft in ihrem Verlangen*

⁶³ Auf diese theologisch sehr wichtige Zusammenfassung wird auch im Zusammenhang der Darstellung der Anthropologie immer wieder hingewiesen. Siehe S.129ff

⁶⁴ or cat 21.4 PG.60,19f = Sr.83,10-13

⁶⁵ or cat 21.4 PG.60,26ff = Sr.83,16ff. Die hier verwendete heidnische Fabel enthält auch noch andere Aspekte, die Gregor durchaus mitgemeint haben könnte. Der Hund, der sein eigenes Spiegelbild ja als einen anderen Hund ansieht, gönnt diesem das Stück Fleisch, das er in seinem Maul sieht, nicht, obwohl er selbst ein ebensogroßes Stück hat. Es ist der Neid, der letztlich auch die Ursache für den Fall der Engelmacht ist. Siehe S.111f

nach dem wahrhaft Guten getäuscht und durch den Betrug des Ratgebers und Erfinder des Bösen auf das Nichtseiende hingelenkt. Sie wurde überredet, gut sei das Gegenteil des Guten.⁶⁶ Nur so konnte der Trug geschehen, daß ein Köder in der Art der Vorspiegelung des Schönen um den Angelhaken der Schlechtigkeit getan war. In das derzeitige Unglück ist der Mensch freiwillig gekommen, indem er sich selbst aus Lust dem Feind des Lebens unterwarf.⁶⁷

Mit dieser Argumentation gelingt es Gregor zu zeigen, daß der Mensch sich einerseits freiwillig seiner Sinne bediente und so das Gute verfehlte, andererseits aber vom Erfinder des Bösen getäuscht worden ist. Der Mensch hätte sich ja nicht wissentlich freiwillig dem Schlechten unterworfen. Der Feind des Lebens hielt ihm das Schlechte im Gewand des Schönen vor, so daß der Mensch glaubte, er gewinne das Schöne. Dennoch ist der veränderliche, vernunftbegabte und freie Mensch selbst schuld, daß dieser Betrug gelang, denn er hat nicht, wie er sollte, mit der Vernunft, sondern mit den Sinnen das Gute beurteilt. Er ist also schuld an dem Fall, obgleich er getäuscht worden ist.

Die Gerechtigkeit des Handelns Gottes in Christus besteht nun darin, *daß er sich nicht irgendeiner tyrannischen Macht gegenüber dem, der uns in Besitz hatte, bediente und dem, der den Menschen durch Lust versklavt hatte, doch keinerlei Veranlassung zu einem Rechtseinspruch ließ, obwohl er uns durch die Überlegenheit seiner Macht dem Besitzer entriß.*⁶⁸

Ein Beispiel aus dem Rechtsleben soll das gerechte Verhalten Gottes illustrieren. Jemand, der sich selbst freiwillig in Sklaverei verkauft hat, darf dem rechtmäßigen Besitzer nicht gewaltsam entrisen werden, weil dieses ungesetzlich wäre. Die einzige Möglichkeit, ihn zu befreien, ist die, ihn für einen vom Besitzer bestimmten Preis freizukaufen. *Dementsprechend durfte der, der uns aus Güte zur Freiheit herausreißen wollte, weil wir uns freiwillig verkauft hatten, keine tyrannische, sondern er mußte eine gerechte Art der Wiederherstellung ausdenken.*⁶⁹ Gerecht aber ist es, dem Besitzer das anzubieten, was er verlangt, nämlich ein Lösegeld.

⁶⁶ *or cat 21.5 PG.60,33 = Sr.84,4f*

⁶⁷ *ibid.PG.60,34 = Sr.84,5-8*

⁶⁸ *or cat 22.1 PG.60,47ff = Sr.84,16-85,4.* Da die Übersetzer die Negation verschieden beziehen, kommen sie zu sehr verschiedenen Aussagen. Die Negation muß aber ohne Zweifel genau wie die in Zeile 1 auf den Infinitiv bezogen werden: Die Aussage 'er ließ ihm nicht übrig' entspricht der Formulierung 'er gebrauchte nicht'. Der Schwerpunkt der ersten Aussage liegt dann auf dem Wort 'tyrannisch'. Deshalb läßt es sich nicht rechtfertigen, wenn die Negation auf die Partizipialkonstruktion bezogen wird, und dann die Aussage entsteht, Gott habe nicht seine überlegene Macht eingesetzt (so H.HAYD, 166 und K.WEIB,46). Beide übersehen, daß das Objekt zu καταλείπω nicht δικαιολογία, sondern ἀφορμή ist. Es ist m.E. eine unzulässige Akzentverschiebung, wenn statt 'Gott bot ihm keine Veranlassung für einen Rechtseinspruch' gesagt wird 'Gott gestand ihm einen Rechtsanspruch zu'. Die Übersetzung von F.OEHLER (S.83) ist sinnentstellend: "... und trotz seiner höheren Macht uns diesem Herrn nicht entriß und dadurch dem einen Anlaß zur Verteidigung übrigließ." Das Partizip 'κρατούντος' darf nicht auf Gottes Macht bezogen werden. Es korrespondiert dem Partizip κατέχοντος (vgl. *or cat 22.2 PG.61,10 = Sr.85,18; 23.1 PG.61,13 = Sr.85,20; 26.1 PG.68,11 = Sr.97,2*). Der Genitiv ist ein Genitiv der Trennung und ist abhängig von ἀποσπάζω. Dies muß gegen J.BARBELs Übersetzung gesagt werden. Unsere Übersetzung entspricht der von L.MÉRIDIÉ.

⁶⁹ *or cat 22.2 PG.61,6 = Sr.85,14-17*

Dieses Beispiel läßt die Versklavung des Menschen unter den Feind wie einen gerechten, rechtlich nicht zu beanstandenden Akt erscheinen. Aber kurz zuvor heißt es doch, daß der Mensch vom Feind betrogen wurde, daß er aus Torheit der Verlockung der Lust erlag. Es war doch nur das scheinbar Schöne um den Angelhaken der Schlechtigkeit. Das Handeln des Feindes am Menschen ist nicht so rechtlich einwandfrei, wie das Bild es zunächst nahelegt. Daraus wird nun abgeleitet, es sei gerecht, daß der Herr nun seinerseits den Betrüger betrogen hat, weil es gerecht sei, dem Betrüger angemessen zurückzuzahlen, nämlich mit Betrug. Die folgende Argumentation zeigt, wie Gott sich eines dem Betrug des Feindes angemessenen Verfahrens bediente, um den Menschen loszukaufen. Der Feind konnte das erworbene Lösegeld nicht in seiner Macht halten. Er geht am Ende leer aus, so wie der Mensch nach seinem Handel mit ihm. Doch geschieht der Handel Gottes mit dem Feind letztlich auch ihm zugute, wie Gregor in Kapitel 26 ausführt.

Der Vergleichspunkt des Bildes liegt also nicht auf der Ebene von Preis und Gewinn. Davon wird im Bild nichts weiter ausgesagt. Er liegt in der Aussage der Freiwilligkeit, und der daraus resultierenden Unangemessenheit eines tyrannischen Vorgehens. Es mußte ein Rechtshandel geschehen, durch den die *Freiwilligkeit* respektiert wird. Auch die Parallele in *diem nat* hebt die Freiwilligkeit unserer Versklavung unter den Feind deutlich hervor.⁷⁰

Um die Frage, was er wohl verlangt haben könnte, zu beantworten, erinnert Gregor daran, daß es der Neid war, der die zum Guten geschaffene Engel-macht dazu führte, sich von dem Guten abzuwenden. Der Neid wird hier mit der *Herrschaft, die Anfang und Grund aller Neigung zum Schlechteren und gleichsam Mutter aller übrigen Schlechtigkeiten* ist, identifiziert.⁷¹ Aus dieser Tatsache läßt sich schlußfolgern, daß der Feind seinen Besitz nur gegen etwas Größeres eintauschen wollte.

So etwas Größeres, was er noch nicht besaß, konnte er bei Christus feststellen: Jungfrauengeburt, übernatürliche Stimmen bei der Taufe, Krankenheilungen, Totenaufweckungen, Sündenvergebung, Herrschaft über Dämonen und Naturgewalten, Wunder des Seewandels, Nahrungsverzicht, Speisungswunder usw. Gregor betont bei dieser Aufzählung sehr ausführlich, daß die Wunder Christi ihre alttestamentlichen Vorbilder in wunderbarer Weise übersteigen, um so die Einzigartigkeit Christi deutlich zu machen.

All dies nahm der Feind an Christus wahr. *Darum wählte er sich ihn als Lösegeld für die, die im Gefängnis des Todes eingeschlossen waren.*⁷² Er konnte aber nicht mit der unverhüllten Macht Gottes konfrontiert werden, weil er sonst den Handel gefürchtet hätte. *Deshalb umhüllte sich die Gottheit mit Fleisch.*⁷³ Sie verbarg sich so in dem für den Feind Bekannten und ließ die Macht nur hindurchscheinen, so daß der Feind das *Erschienene eher als erstrebenswert, denn als furchtbar ansah.*⁷⁴ Diese Art der Rettung durch Löse-

⁷⁰ *diem nat* PG 46,1148 D

⁷¹ *or cat* 23.1 PG.61,19f = Sr.86,6-9

⁷² *or cat* 23.3 PG.61,56 = Sr.89,2f

⁷³ *ibid.* PG.64,2 = Sr.89,6

geld zeigt die Gerechtigkeit. Die Weisheit zeigt sich darin, daß die Art durch nichts vereitelt werden konnte, weil Gott das Unzugängliche für den Feind zugänglich gemacht hat, ohne daß dieser es merkte.

Wenig später, nach der Behandlung der vierten Eigenschaft, wiederholt Gregor noch einmal den Grund und die Absicht des Hineinmischens Gottes in die Niedrigkeit.

Weil der Feind vor der unverhüllten Macht Gottes zurückgeschreckt, und so der Tausch vereitelt worden wäre, *darum verbarg sich das Göttliche im Gewand unserer Natur, damit wie bei (freß)lüsternen Fischen mit dem Köder des Fleisches auch gleichzeitig der Angelhaken der Gottheit hinuntergeschluckt werde.*⁷⁵ So sind Leben und Licht in Finsternis und Tod gekommen. Wo aber Leben und Licht wirken, da vergehen Tod und Finsternis.

Das Handeln Gottes wird hier mit demselben Bild beschrieben, mit dem auch das Handeln des Feindes beschrieben worden war, nämlich mit dem Bild vom Köder und Angelhaken.⁷⁶ Diese Parallelität ist nicht zufällig. Der Betrüger wird betrogen. Den Einwand, der sich daraus ergibt, wehrt Gregor in Kapitel 26 mit dem Argument ab, daß dieser Betrug in guter Absicht geschieht und letztlich auch dem Betrüger zugute kommt.⁷⁷

Nach dieser Darstellung müssen wir uns fragen: Welchen Sinn hat die Erklärung des Christusgeschehens durch das Lösegeldmotiv, das zwangsläufig auf die Aussage vom doppelten Betrug führt? Welchen Stellenwert hat diese Vorstellung im soteriologischen Gesamtkonzept Gregors. Hier meint Gregor, er kann nur so schlüssig und vernünftig die Art und Weise des Handelns Gottes im Christusgeschehen gegenüber dem Einwand, Gott hätte den Menschen doch durch ein bloßes Machtwort retten können, verteidigen. Weder zum Erweis der Güte noch der Weisheit noch der Macht braucht Gregor diese Erklärung. Einzig um die Gerechtigkeit Gottes aufzuzeigen, ist die Lösegeldtheorie notwendig. Nur diese Erklärung trägt nach Gregors Ansicht der Tatsache Rechnung, daß der Mensch sich freiwillig von Gott, dem wahren Gut, abgewandt hat, auch wenn er in seiner Torheit, verblendet durch den Köder der Lust, vom Feind betrogen wurde, und daß dementsprechend der Feind den Menschen zu Recht im Tode festhielt. Mit diesem Tausch, mit dieser Übereinkunft, - Gregor spricht sogar von einem Vertrag⁷⁸ - ist auch die gefallene Engelmacht als ein Geschöpf ernstgenommen, das wie der Mensch ein frei sich selbst bestimmendes Gegenüber Gottes ist. So wie Gott den widerspenstigen Menschen nicht durch Gewalt zum Glauben zwingt,⁷⁹ so bringt er auch den Feind nicht mit Gewalt dazu, den Menschen loszulassen.

⁷⁴ ibd. PG. 64, 5f = Sr. 90, 3

⁷⁵ or cat 24. 4 PG. 65, 3 = Sr. 93, 1-4

⁷⁶ or cat 21. 5 PG. 60, 36 = Sr. 84, 5

⁷⁷ or cat 26. 4 PG. 68, 45f = Sr. 98, 11

⁷⁸ 'συνάλλαγμα' or cat 23. 3 PG. 61, 55 = Sr. 89, 1; 23. 4 PG. 64, 15 = Sr. 90, 11

⁷⁹ or cat 30f PG. 76, 31 = Sr. 109, 18. Siehe S. 106f und S. 162ff

Der Feind wählt freiwillig Christus als Lösegeld, weil dieser ihm Vorzüge zu haben scheint. Der Feind nimmt ihn in seine Gewalt. Christus leidet den Tod. Doch der Feind kann ihn aufgrund der in ihm verborgenen göttlichen Macht nicht im Tod halten. Christus verbindet durch die göttliche Macht die im Tode getrennten Teile, Leib und Seele. So bricht das Leben in den Bereich des Todes ein. Wo Leben ist, kann der Tod nicht sein, denn er ist das beim Fehlen des Lebens gedachte Gegenteil. Er wird durch das Vorhandensein des Lebens negiert. In dieser Weise lassen sich die Aussagen über Tod und Auferstehung Christi aus Kapitel 16 und 32 in die hier gegebenen Aussagen vom Lösegeld einfügen.

Es sieht so aus, als finde Gregor allein in der Gerechtigkeit Gottes den Grund, daß das Heilshandeln Gottes so und nicht anders, etwa durch ein Machtwort, geschah. Es scheint, allein die Lösegeldtheorie ergäbe die Notwendigkeit für Jesu Tod und Auferstehung. Doch dieser Eindruck ist falsch. Die theologisch wesentlich tiefer durchdachte Erklärung von Tod und Auferstehung Christi, die Gregor in Kapitel 16 und 32 gibt,⁸⁰ braucht die Theorie vom Lösegeld und dem betrogenen Betrüger nicht. So wie Gregor dort seine Soteriologie vorführt, ist sie auch ohne diese Theorie verständlich. Doch müssen wir die unterschiedliche Aussage- und Argumentationsabsicht der beiden Abschnitte beachten. Gregor fragt in den Kapiteln 15 und 16 ja nicht, warum Gott gerade auf diese Art und Weise und nicht anders den Menschen gerettet hat, wie hier, sondern er geht vom Faktischen aus und erläutert lediglich die Wirkung dieses Handelns Gottes, vor allem die Wirkung der Auferstehung.

Hier versucht er, genauso wie er zuvor mit der Erzählung vom Fall der Engelmacht die Faktizität des Bösen zu erklären versucht hat, nun mit der Vorstellung vom Rechtshandel Gottes mit dieser Macht zu erklären, warum Gott den Menschen gerade so gerettet hat, bzw. noch zugespitzter gesagt: warum Gott nur so den Menschen retten konnte. Beide Male versucht Gregor, das eigentlich nicht Erklärbare zu erklären, das Faktische in seiner Faktizität zwingend herzuleiten.

Gregor hat mit dieser Lösegeldtheorie das Problem jedoch nur etwas weiter verschoben. Denn genauso wie er den Betrug Gottes gegenüber dem Betrüger von dem Ziel der Apokatastasis her rechtfertigt, so hätte er auch die Rettung des Menschen durch ein bloßes Machtwort von diesem Ziel her rechtfertigen können. Außerdem ließe sich die soteriologische Notwendigkeit, daß Gott durch sich selbst den Menschen rettet und sich mit dem Menschlichen vermischt, auch nur mit dem in Kapitel 27 entfalteten Satz rechtfertigen, daß nur geheilt werden kann, was auch tatsächlich angenommen ist, bzw. mit dem Grundgedanken, daß der Tod notwendig wurde, damit die Auferstehung geschehen konnte. Von den theologischen Grundaussagen

⁸⁰ Siehe S.155ff

sagen des Werkes her gesehen, könnte Gregor auf die Theorie vom betrogenen Betrüger auch verzichten, wie die Darstellung der Soteriologie zeigt.

Faktisch hat er es sein ganzes Theologendasein über ja auch getan. Die Lösegeldtheorie begegnet uns in Gregors Gesamtwerk nur hier und in der bereits mehrfach erwähnten Parallele in *diem nat*.

In der Darstellung übrig geblieben ist die Frage der Macht im Christusgeschehen. Daß sie erst nach der Bewertung der Lösegeldtheorie dargestellt wird, darf als Hinweis darauf verstanden werden, daß dieselbe für den Aufweis der Macht Gottes im Christusgeschehen nicht zwingend notwendig ist. Die Erwägungen Gregors zur Macht Gottes zeigen einige interessante Aspekte zu den Fragen der Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Der folgerichtigen Argumentation gemäß muß Gregor zeigen, *worin sich die mit der Menschenliebe verbundene Macht am meisten zeigt*.⁸¹ Dieser Frage begegnet er zunächst mit einer Behauptung, die dann erklärt wird. *Zunächst nun: Die Tatsache, daß die allmächtige Natur auch in die Niedrigkeit der Menschheit hinabsteigen konnte, ist vielmehr ein Beweis der Macht als die Größe und das Übermaß der Wunder*,⁸² denn Wundertun und Großes-Bewirken, Schaffen und Erhalten, das alles entspricht der Natur der göttlichen Macht. Es löst kein Befremden aus. *Aber der Hinabstieg in die Niedrigkeit ist ein gewisser Überfluß der Macht, die an nichts, was gegen die Natur ist, gehindert wird*.⁸³

Ein Beispiel soll dies erläutern: Bei einer Flamme wundert man sich nicht, wenn sie nach oben gerichtet ist. Wenn sie sich aber nach unten neigen würde, käme die Frage: *Wie kann die Flamme Flamme bleiben und doch in der Art der Bewegung die Natur überschreiten?*⁸⁴ Genauso sieht Gregor es als großes Wunder und damit als Zeichen größter Macht an, daß Gott in die Niedrigkeit hinabstieg und doch in der Höhe blieb, so daß man fragen muß, *wie die Gottheit, die sich mit der menschlichen Natur verbindet, dies wird und jenes ist?*⁸⁵

Diese Argumentation ist nicht ganz stringent. Größer als den Machterweis Gottes, den man aus der Schöpfung und Erhaltung gewinnt, bewertet Gregor es, wenn Gott selbst durch nichts gehindert wird, sich gegen seine eigene Natur zu verhalten. Das nicht der Natur entsprechende Verhalten, das Gott zeigt, indem er in die Niedrigkeit eingeht, ist für Gregor ein eindeutiges Zeichen der tatsächlichen *Allmacht*, die nicht einmal durch ihre eigene Natur ihre Grenze hat. Nur so läßt sich wirkliche Allmacht denken, die mit der Menschenliebe verbunden ist.⁸⁶

⁸¹ *or cat 24.1* PG.64,25 = Sr.91,3f

⁸² *or cat 24.2* PG.64,27 = Sr.91,4-8

⁸³ *ibd.* PG.64,37 = Sr.91,14-92,1

⁸⁴ *or cat 24.3* PG.64,44f = Sr.92,6

⁸⁵ *ibd.* PG.64,52 = Sr.92,14

⁸⁶ In der parallelen Kurzfassung des Erweises von Güte, Weisheit, Macht und Gerechtigkeit in *diem nat* hat Gregor sich zu einer solchen Aussage wie hier nicht durchringen können. Dort ist es ein Zeichen der Macht, daß Christus nach dem Tod nicht der Verwesung ausgeliefert war (*diem nat* PG 46,1148).

Es muß freilich gefragt werden, welcher Begriff von Gottes Natur hier zugrunde gelegt wird. Kann es, nach Gregors eigenen Überlegungen, nicht immer nur der sein, den wir aus den Wirkungen Gottes erkennen?⁸⁷ Statt zu der Aussage zu kommen, Gott übersteige seine Natur, mußte Gregor unter dieser Voraussetzung doch viel eher den Begriff von Gottes Natur von der bezeugten Offenbarung her korrigieren. Dann wäre die Niedrigkeit nicht deshalb Beweis für Gottes Macht, weil Gott damit seiner eigenen Natur widerspricht, sondern sie wäre notwendiges Korrektiv für die zugrundegelegte Auffassung von Gottes Natur. So wäre Gregor der Schwierigkeit von logischen Widersprüchen in Gott aus dem Wege gegangen. Dieses Vorgehen hätte jedoch nicht seiner Methode entsprochen, da er ja in der Argumentation von der Gottesvorstellung ausgeht, die er bei seinen Gesprächspartnern vorfindet bzw. die er im Prolog aus der Vollkommenheit entwickelt hat.

Im Ansatz nimmt Gregor die hier geforderte Korrektur aber doch vor und zeigt damit, wie konsequent er die allgemein anerkannten, metaphysischen Eigenschaften Gottes vom Christusgeschehen her neu durchdenkt. Die Korrektur liegt darin, daß Gregor den Allmachtsbegriff, der alle Niedrigkeit und jegliche Ohnmacht von Gott fernhält, neu definiert. Für ihn findet Gottes Macht auch an der Niedrigkeit keine Grenze. Sie ist auch zur Ohnmacht fähig. Insofern ist die Aussage nicht zwingend, daß Gott sich gegen seine Natur verhält, da das Hinabsteigen in die Niedrigkeit als eine naturgemäße Betätigung seiner Allmacht angesehen werden kann. Insofern kann man nur, wenn man es oberflächlich betrachtet, sagen, Gott habe sich gegen seine Natur verhalten. Korrekter müßte gesagt werden, er hat nicht der von den Gesprächspartnern als nicht zur Ohnmacht fähig angenommenen Natur entsprochen, wohl aber seiner eigenen Allmacht.

Es muß bei diesen Überlegungen nämlich bedacht werden, daß Gott in der Niedrigkeit seine Allmacht nicht eingebüßt hat. Hat er doch bei der Auferstehung gerade durch seine Macht das durch den Tod Getrennte wieder zu unlöslicher Einheit zusammengeschlossen und damit das ihm Eigentümliche, das seiner Natur Gemäße, getan. Darauf verweist Gregor in der die Argumentation zu den Gotteseigenschaften abschließenden Zusammenfassung.

*Die Macht besteht darin, daß er zwar in der Ähnlichkeit des Menschen und in Gestalt unserer niedrigen Natur war und daher erwartet werden konnte, daß er gemäß der Ähnlichkeit zu den Menschen dem Tod unterworfen wäre, daß er aber, obwohl er dies geworden war, doch das ihm Eigentümliche und seiner Natur Entsprechende gewirkt hat.*⁸⁸

Das Gott Eigentümliche ist die Zerstörung von Tod und Finsternis. Der Abschnitt endet mit einer rhetorischen Frage: *Wenn die Reinheit die ergreift, die von der Sünde befleckt sind, und wenn das Leben die Toten ergreift, und die Zurechtweisung die, die sich verstrickt haben, damit so die Befleckung gerei-*

⁸⁷ Siehe S.103ff

⁸⁸ *or cat* 24.6 PG.65,23ff = Sr.94,8-12

*nigt, die Verstrickung geheilt, und der Tote zum Leben gebracht werde, was ist daran außerhalb des Schicklichen?*⁸⁹

In der Auferstehung Christi ist die sonst im Christusgeschehen verborgene Macht offenbar geworden. Die in Niedrigkeit verhüllte Macht zeigte sich in der Auferstehung unverhüllt. Für Gregor ist die Auferstehung Christi, der Sieg über den Tod, der Skopos des ganzen Christusgeschehens.⁹⁰ Sie ist der Höhepunkt und zugleich der Ausgangspunkt der gesamten Soteriologie und Christologie. In diesem Geschehen treffen *Theologia und Oikonomia*⁹¹ und dementsprechend auch theologische (immanente) und oikonomische Eigenschaften Gottes am deutlichsten aufeinander. Hier wird die Leidlosigkeit, die Unvergänglichkeit, die Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes, sowie seine Allmacht, aber eben auch seine Güte und Menschenliebe, seine Weisheit und Gerechtigkeit offenbar. So deutlich hat Gregor diese Gedanken nicht ausgesprochen, aber die Zusammenhänge, in denen er auf die Auferstehung zu sprechen kommt, legen diese Schlüsse nahe. In Kapitel 13 beispielsweise geht es um die Widerlegung des Einwandes, der mit der Unendlichkeit Gottes argumentiert, und in Kapitel 16 um die Entgegnung auf den, der von der 'ἀπάθεια' Gottes her gestellt wird. In beiden Fällen ist der Hinweis auf die Auferstehung (neben der Jungfrauengeburt in Kapitel 13) das wirklich widerlegende Argument.⁹²

Nicht nur das Christusgeschehen, sondern auch Gottes Heilshandeln danach müssen mit der Lehre von Gottes Vollkommenheit, d.h. letztlich mit allen seinen Eigenschaften zu vereinbaren sein. Den Erweis der Übereinstimmung erbringt Gregor nicht nur im Sakramentsteil, sondern schon in Kapitel 30.

Dort beschäftigt sich Gregor ergänzend mit einem Argument der Gesprächspartner, das sich auf die Tatsache stützt, daß es immer noch Sünde in der Welt gibt, *daß auch, nachdem die Behandlung durchgeführt worden ist, das menschliche Leben immer noch durch Verfehlungen verfehlt wird.*⁹³

⁸⁹ *or cat* 24.7 PG.65,33ff = Sr.94,17-21 Reinigung, Erleuchtung/Wegweisung und Leben, mit diesen drei Aussagen nimmt Gregor auch in der Art der Formulierung genau das auf, was er in Kapitel 15.3 als Defizite beim gefallen Menschen aufgezählt hatte, und schließt damit den in 14 - 15.3 eingeleiteten und in 17 begonnen Abschnitt über den Grund der Menschwerdung Gottes ab.

⁹⁰ Siehe S.155ff und S.268ff

⁹¹ Es erweist sich, wie bereits gezeigt, für Gregor gerade an der Taufe, die die Nachahmung dieses Geschehens ist (siehe S.166ff), ob *Oikonomia* und *Theologia* aufeinander bezogen sind, oder nicht.

⁹² *or cat* 13.5 PG.45,41 = Sr.62,1f; 16.6ff PG.52,12ff = Sr.70,8

⁹³ *or cat* 30.1 PG.76,31 = Sr.109,18-110,1 Die Grundbedeutung von 'πλημελλέω', 'eine Melodie verfehlen', zeigt, daß in allen Wortbildungen vom Stamm ἀμαρτ- für Gregor die Grundbedeutung 'verfehlen' enthalten ist. Deshalb ist das Wort ἀμαρτήματα hier mit 'Verfehlungen' wiedergegeben. Die Übersetzungen von F.OEHLER, H.HAYD und K.WEIB beachten diesen wichtigen Zusammenhang nicht. Die Ursünde, das Urböse ist die Verfehlung der rechten Beurteilung des Guten als gut. Wenn der Mensch das wahre Gute, nämlich Gott, nicht mehr als Gut ansieht, sondern sich abwendet und auf das nur scheinbar Gute ausrichtet, dann *v e r f e h l t*

Er verwendet das Bild von einer am Kopf getroffenen Schlange. Ihr hinteres Körperteil lebt noch und bewegt sich, obgleich ihr Kopf schon tot ist. Dieses Bild soll deutlich machen, daß es sich auch bei der Schlechtigkeit so verhält. *So ist es auch bei der Schlechtigkeit zu sehen, die zwar am rechten Ort getroffen ist, in ihren Überresten aber noch das Leben sehr belästigt.*⁹⁴

Das Bild allein ist eigentlich keine Erklärung, sondern eher eine Illustration des Sachverhaltes. Gregor hätte diesem Einwand auch folgendermaßen begegnen können: Das Christusgeschehen ist zunächst erst einmal das Erwirken und damit das Ermöglichen des Heils für alle, noch nicht die Zueignung. Selbst der Feind wird gerettet, aber erst nach langen Zeitläufen. Die Auferstehung Christi ist ja ein Prinzip, das sich erst durchsetzen muß. Ergriffen wird das Heil von einzelnen Menschen in diesem Leben durch Glauben, Taufe, Eucharistie und Tugend. Erst dadurch geschieht die Überwindung der Sünde, die Korrektur der Verfehlung des Lebens. Erst so wird das durch Christus erwirkte Heil den Menschen zugeeignet.

Insofern ist die nun gestellte Frage nach dem Glauben sehr konsequent, da sie den Zusammenhang des Vorhandenseins der Sünde und des Unglaubens erkennt. Sünde wird erst durch das Vorhandensein von Glauben beseitigt, nicht schon durch das ein für allemal gültige Christusgeschehen. Dieser Zusammenhang wird allerdings in der Einleitung zum folgenden Thema nicht formuliert. Es sieht so aus, als beginne Gregor die Erwiderung eines ganz anderen Einwandes. Beide Themen sind aber, wie bereits gezeigt, inhaltlich eng verknüpft und werden deshalb nacheinander behandelt. Erst die Ausführungen über den Glauben und die Freiheit des Menschen machen deutlich, warum das Bild von der Schlange überhaupt angewendet werden kann.

Sie fragen, *warum ist denn bloß die Gnade nicht zu allen gekommen? Statt dessen ist, obgleich einige sich dem Wort angeschlossen haben, der übriggebliebene Teil nicht gerade klein, weil Gott entweder nicht neidlos allen die Wohltat zuteilen will, oder aber weil er es nicht ganz und gar kann.*⁹⁵

Beide Erklärungen des Unglaubens, die mit dem Vorwurf gegeben wurden, weist Gregor strikt zurück. *Denn weder ziemt es sich für Gott, das Gute nicht zu wollen, noch das Gute nicht zu können.*⁹⁶

Wieder muß Gregor die *Oikonomia* Gottes, diesmal die Art der Zueignung des in Christus Geschehenen, gegen Vorwürfe aus der Gotteslehre verteidigen und die Einheit beider herstellen. Es widerspricht der rechten Vorstellung von Gottes Vollkommenheit, wenn gesagt wird, er sei im Blick auf das Gute unwillig oder unfähig. Zur Göttlichen Vollkommenheit gehört ja not-

er den Sinn des Lebens, das ihm zur Teilhabe an den göttlichen Gütern gegeben ist. So wird, indem die Unterscheidung von Gut und Böse verfehlt wird, das Leben selbst verfehlt.

⁹⁴ *or cat* 30.1 PG.76,38 = Sr.110,7

⁹⁵ *or cat* 30.2 PG.76,43 = Sr.110,12-111,3

⁹⁶ *ibd.* PG.76,48 = Sr.111,5

wendig die Macht und die Güte. Gerade auf den Zusammenhang vom Wollen des Guten und Vollbringen des Guten hatte Gregor in der Argumentation zum Logos Gottes verstärkt hingewiesen: *Der Logos will alles das, was gut ist. Was er will, das vermag er auch ganz und gar. Was er vermag, läßt er nicht unausgeführt.*⁹⁷ Demnach schließt die dargestellte Gotteslehre eine Erklärung der Situation durch den Willen Gottes aus. Da der Glaube und die Rettung des Menschen etwas Gutes sind, muß Gott sie wollen. Da er nicht machtlos ist, muß er die Rettung durchsetzen. Andernfalls könnte Gregor die Aussage, daß die Menschenliebe Haupteckungsmerkmal Gottes ist, nicht aufrechterhalten.

*Wenn nun von uns in der Lehre behauptet würde, daß den Menschen vom göttlichen Willen her der Glaube wie durch ein Los zugeteilt wird, so daß die einen berufen, die anderen aber der Berufung nicht teilhaftig sind, dann kann man diese Vorwürfe gegen unser Geheimnis berechtigter Weise vorbringen.*⁹⁸

Glaube und Unglaube sind keine blinden Schicksalsschläge. Sie fallen uns nicht aufgrund rätselhafter, nicht zu erforschender Ratschlüsse Gottes zu. Deshalb verwendet Gregor hier das Verb 'ἀποκληρώω', das wegen seiner Grundbedeutung in der Schrift '*contra fatum*' von Gregor sehr häufig verwendet wird. Ganz entschieden lehnt Gregor eine doppelte Prädestination, bzw. eine Prädestination zum ewigen Tod, zur ewigen Gottferne ab. Seine Gotteslehre zwingt ihn dazu. Andernfalls müßte er erklären, warum Gott für die einen das Gute will und für die anderen nicht. Oder er müßte zeigen, warum Gott es für die einen erreichen kann und für die anderen nicht. Eine Erklärung, die gleichermaßen Gottes Güte und seine Allmacht berücksichtigt, würde er nicht finden können. Diese Konsequenz in der Gotteslehre zwingt Gregor dazu, einen doppelten Ausgang der *Oikonomia* abzulehnen und die *Apokatastasis* aller zu lehren. Gottes Güte und seine Macht, Gottes Unendlichkeit und seine Vollkommenheit sind größer als alles, was ihnen an Schlechtem entgegensteht. Doch mit diesen Überlegungen ist die derzeitige Situation noch nicht erklärt.

Die Güte Gottes beweist Gregor, indem er dem Einwand die Aussage entgegenstellt, daß *der Ruf in gleicher Weise an alle* ohne Unterschied ergangen ist.⁹⁹ Er belegt dies mit dem Hinweis auf das Pfingstgeschehen. Damals wurde deutlich, daß Gott mit der Botschaft alle Menschen erreichen will.

⁹⁷ *or cat* 1.8 PG.16,10ff = Sr. 10,15ff

⁹⁸ *or cat* 30.3 PG.76,50ff = Sr.111,7-112,1 Da im Hauptsatz das ἄν fehlt, ist die Aussage in der Übersetzung auch als nicht ganz strenger Irrealis wiedergegeben. Der Begriff ἀποκληρώω ist in seinem profanen Gebrauch mit der Vorstellung vom blinden Zufall, vom Losen verbunden. Dieses Moment beachten F.OEHLER, H.HAYD und K.WEISS nicht. Es soll hier nicht abgewehrt werden, daß der Glaube aus Gottes Willen entspringt, sondern es soll eine willkürliche, zufällige Bestimmung zum Glauben bzw. Unglauben abgewehrt werden. Was in dem gen.abs. gesagt wird, ist im Verb ἀποκληρώω schon enthalten.

⁹⁹ *or cat* 30.3 PG.76,55 = Sr.112,1

Gottes rettende *Oikonomia* in Christus gilt allen. Die Botschaft wird allen ohne Unterschied angeboten. Der Grund dafür, daß noch nicht alle Menschen die rettende Gnade angenommen haben, liegt also nicht in Gott. Der Unglaube in der Welt wird im weiteren Verlauf der Argumentation mit der freien Selbstbestimmungsmacht des Menschen erklärt, die Gott - für dieses Leben zumindest - respektiert.¹⁰⁰

3. DIE VERTEIDIGUNG DER *OIKONOMIA* UND DEREN KONSEQUENZEN FÜR DIE ANTHROPOLOGIE

3.1. Die rechte Unterscheidung von 'gut' und 'schlecht'

Die Verteidigung der Schöpfung und des Christusgeschehens gegen alle von der Gotteslehre her vorgebrachten Einwände, also letztlich der Erweis der Einheit von *Theologia* und *Oikonomia* zwingt Gregor in der *or cat* zu grundsätzlichen Überlegungen über das Gute und das Schlechte, um das Heilshandeln Gottes verteidigen zu können. Diese Überlegungen sind nicht nur zur Verteidigung der *Oikonomia*, sondern auch darüber hinaus für die Anthropologie von weitreichender Bedeutung. Die rechte Unterscheidung von 'gut' und 'schlecht' ist im Zusammenhang der Verteidigung der Schöpfung gegen alle Einwände, die das Böse in der Welt mit der Aussage von der Güte Gottes konfrontieren, immer wieder das entscheidende Argument. Das Böse in der Schöpfung stellt entweder die Güte oder die Allmacht des Schöpfers in Frage, denn man muß annehmen, daß Gott die Welt entweder nicht ohne Böses schaffen konnte oder es nicht wollte. Beides ist aber mit der christlichen Vorstellung von der Allmacht und der Güte Gottes nicht vereinbar. Gregor muß also eine Erklärung für das Böse geben, die weder die Güte des Schöpfers noch die Güte der Schöpfung belastet.

Dazu muß zunächst einmal festgestellt werden, was denn das Schlechte, das Böse eigentlich ist und woher es kommt.

In *or cat* 5.11 heißt es: *Aus göttlichem Willen hat die Entstehung des Bösen nicht ihren Grund. Denn die Schlechtigkeit wäre außerhalb von Tadel, wenn Gott als ihr Schöpfer und Vater beschrieben würde. Sondern das Böse entsteht irgendwie von innen her. Es entsteht durch die freie Selbstausrichtung, wenn eine gewisse Entfremdung der Seele von dem Guten geschieht.*¹⁰¹

Das Böse kann nur von seinem Gegenteil her verstanden werden. Oder richtiger gesagt: Es kann selbst nur als Gegenteil, nämlich als Gegenteil des Gu-

¹⁰⁰ Zum Fortgang der Argumentation siehe S.162ff

¹⁰¹ *or cat* 5.11 PG.24,47 = Sr.27,5-10

ten verstanden werden. Das macht das Beispiel von Sehvermögen und Blindheit deutlich.

Blindheit ist *Beraubung*¹⁰² der Fähigkeit des Sehens. So stehen sich auch Tugend und Schlechtigkeit gegenüber. Man kann also *die Entstehung der Schlechtigkeit nicht anders denken, denn als Fehlen von Tugend*.¹⁰³ Solange Licht ist, ist die Finsternis nicht. Genauso existiert, solange das Gute in der Natur ist, das Schlechte für sich genommen nicht. *Erst die Abwendung vom Besseren führt zur Entstehung des Gegenteils*.¹⁰⁴

In *or cat* 6.6 wird diese Thematik weiter ausgeführt. Der Unterschied zwischen Tugend und Schlechtigkeit ist wie der zwischen Sein und Nichtsein:

Vom Nichtsein kann man nicht behaupten, daß es für sich selbst bestehe, daß es tatsächlich realisiert, in sich beständig ist. So ist auch der Unterschied zwischen Tugend und Schlechtigkeit nicht wie einer zwischen zwei *καθ' ὑπόστασιν* bestehenden (Dingen) aufzufassen, ... sondern, wie wir sagen, daß die Nichtexistenz logisch unterschieden wird von der Existenz, auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit dem Begriff der Tugend gegenüber, nicht als etwas für sich selbst Seiendes, sondern als etwas beim Fehlen des Besseren Gedachtes... Wir sagen, daß die Schlechtigkeit in der Beraubung des Guten gesehen wird.¹⁰⁵

Diese Bestimmung des Bösen faßt alle Aussagen zusammen. Das Böse ist also nicht ein tatsächlich Seiendes, sondern lediglich das logische Gegenteil davon.¹⁰⁶ Es ist keine ontologische Größe mit eigener Substanz, sondern nur das Fehlen des Guten. Mit dieser Bestimmung ist das entscheidendste Argument gefunden, warum das Böse nicht von Gott geschaffen ist: Gott ist ja der Schöpfer von dem, was ist, und nicht der Schöpfer von dem, was nicht ist. Das Böse ist ja das Gegenteil von dem, was Gott geschaffen und gewollt hat. Also ist Gott nicht Schöpfer des Bösen.

Dennoch ist es da. Die Welt ist voll von Bösem. Gregor gibt eine Erklärung, die zwar die Güte des Schöpfers verteidigt, aber zunächst die Güte des besten Geschöpfes, nämlich die des Menschen und damit letztlich doch die Güte Gottes, in Frage stellt: Den einzigen Grund hat das Böse in der freien Selbstbestimmungsmacht des Menschen. Diese ist der einzige Ort, an dem es wirklich existiert. *Außerhalb der Selbstbestimmungsmacht gibt es kein für sich bestehendes Böses*.¹⁰⁷ Nur da entsteht und wirkt es, wo die Ausrichtung des Menschen auf das Gute, auf Gott aufgegeben wird. Deshalb ist das ei-

¹⁰² ibd.PG.24,54 = Sr.27,11

¹⁰³ ibd.PG.24,56 = Sr.28,1f

¹⁰⁴ *or cat* 5.12 PG.25,4ff = Sr.28,5f

¹⁰⁵ *or cat* 6.6 PG.28,24-36 = Sr.33,4-13; vgl. *or cat* 7.3 PG.32,42 = Sr.40,6: 'es wird so benannt'; vgl. auch 15.5 PG.48,5 = Sr.65,11-13: 'das gemäß dem Gegenteil Gedachte'

¹⁰⁶ Vgl. art.ἀντιδιαίρέω distinguish logically LIDDELL / SCOTT S.155; vgl. auch J.H. SRAWLEY, S.33 Anm. "a logical distinction only"

¹⁰⁷ *or cat* 7.3 PG.32,40 = Sr.40,4; vgl. auch 6.11 PG.29,37 = Sr.37,2

gentliche Böse ein Tun des Menschen. Aus diesem Grunde bevorzugt Gregor zur Benennung des Bösen Vokabeln, die ein Tun ausdrücken.¹⁰⁸

In *or cat* 9 werden diese Erkenntnisse nun zur Verteidigung des Christusgeschehens fruchtbar gemacht und dabei in einem ganz entscheidenden Punkt verändert. Gregor gibt dort die Argumentationsgrundlage an, die er gegen den Vorwurf anwenden will, das Christusgeschehen sei für Gott ungeschicklich und gänzlich unangemessen:

Zunächst wird das Christusgeschehen in umreißenden Stichworten erwähnt: *Menschliche Geburt und das Wachstum vom Kindesalter zur Reife, Essen und Trinken, Ermüdung und Schlaf, Trauer, Weinen und falsche Anklage, Gericht, Kreuz und Tod und Grablegung ... und die Auferstehung von den Toten.*¹⁰⁹ Dann wird an die, in der Verteidigung der Schöpfung dargestellte, vernunftgemäße Unterscheidung von Gut und Böse erinnert. Wer die Vernunft gebraucht und überlegt, der wird nicht widersprechen, daß nur ein einziges von allem der Natur nach schimpflich ist, nämlich das sich nach der Schlechtigkeit richtende *πάθος*.¹¹⁰ Was aber der Schlechtigkeit fremd ist, das ist auch außerhalb von jedem Schimpflichen. Worin aber nichts Schimpfliches ist, das wird ganz und gar auf die Seite des Guten gerechnet. Das wahrhaft Gute ist aber unvermischt mit dem Gegenteil. Angemessen für Gott ist aber alles, was im Bereich des Guten zu finden ist.¹¹¹

Neu ist die Konsequenz, die Gregor hier aus seiner bisher entfalteten Lehre vom Schlechten zieht. Er erweitert das bisher über die Schlechtigkeit Gesagte durch die Umkehrung, indem er hier lehrt: Alles, was nicht tatsächlich, im wirklichen Sinne des Wortes schlecht ist - und das ist nur das *πάθος* -, ist gut. Damit gelingt es ihm, natürliche, menschliche Lebensvorgänge bzw. das Menschsein überhaupt als etwas Gutes zu bestimmen. Denn, wenn diese Konsequenz anerkannt wird, dann müssen die Gesprächspartner entweder zeigen, daß die menschlichen Lebensvorgänge im wahren Sinn als Schlech-

¹⁰⁸ Gregor bevorzugt den Handlungs-Begriff 'κακία' gegenüber dem absoluten Begriff 'κακόν'. Unsere Übersetzung versucht dem durch die Unterscheidung von 'das Schlechte / Böse' für 'κακόν' und 'die Schlechtigkeit' für 'κακία' Rechnung zu tragen (vgl. auch 'πονηρία' *or cat* 7.4 PG.32,38 = Sr.40,2; 'ὁυπαρία' 8.3 PG.33,26 = Sr.42,12).

¹⁰⁹ *or cat* 9.1 PG.40,46ff = Sr.52,11-53,5

¹¹⁰ Für das Wort *πάθος* läßt sich kein deutsches Wort finden, das der Intention dieses Begriffes in vollem Umfang gerecht wird. Daher lassen wir es im Text unübersetzt. Im Laufe der Erörterungen wird das Bedeutungsspektrum des Begriffes, der der Hauptbegriff in Gregors Sündenlehre ist, deutlich werden. Daß das deutsche Wort 'Leidenschaft', das oft zur Übersetzung herangezogen wird (vgl. F.OEHLER, S.59), nicht dem entspricht, was mit *πάθος* gemeint ist, zeigt sich nicht nur in den folgenden Zusammenhängen, sondern schon in der Gotteslehre. Selbstverständlich widerspricht die Aussage von der Menschenliebe Gottes der Aussage von der *ἀπάθεια* Gottes nicht. Das könnte man aber bei dem deutschen Wort 'Leidenschaft' vermuten. Andere Versuche sind 'Leidenheit' (H.HAYD, S.153), 'Leiden' (F.OEHLER, S.59), 'Affection' (Sämtl.Schriften S.233) und 'Schwäche' (J.BARBEL, S.53). In Anm.140 S.134 entscheidet sich J.BARBEL für 'Erleiden', führt dies aber in der Übersetzung nicht aus. Die beste sachliche Erklärung für die Bedeutung von *πάθος* in *or cat* 13 gibt H.HAYD: Es drückt "die Abhängigkeit von einer fremden, von außen kommenden Bestimmung aus, im Gegensatz zum Selbstwillen und eigenen Thun". (S.153 Anm.)

¹¹¹ *or cat* 9.2 PG.41,3ff = Sr.53,11ff

tigkeit und als $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ bezeichnet werden können, oder aber sie müssen anerkennen, daß die Lebensvorgänge des Menschen, wenn sie nicht Schlechtigkeit sind, auch nicht schimpflich sind und daß dementsprechend auch Geburt und Wachstum und dergleichen, ja auch der Tod und die Rückkehr aus dem Tod für Gott nicht unziemlich sind.

Diese positive Bestimmung, die das Christusgeschehen gegen alle Einwände als für Gott durchaus nicht unziemlich verteidigen soll, gilt aber nicht nur für Christus, sie gilt für das Menschsein generell. Sie gilt jedoch mit einer Einschränkung: Das Menschsein ist nur insofern gut, als es seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung entspricht. Somit sind alle natürlichen menschlichen Vorgänge gut, da ja das Böse nur auf der willentlichen, moralisch-ethischen Ebene zu finden ist, nämlich als Schlechtigkeit, als Abkehr von der Tugend, als $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$. Eine solche Bewertung des natürlichen Menschseins ergibt sich nicht nur aus der Absicht, das Christusgeschehen zu verteidigen. Sie ist vielmehr eine Konsequenz aus der Schöpfungslehre und aus der Identifizierung der Güte Gottes mit der Menschenliebe. Der Mensch ist von seiner Natur und Ausstattung her das gute Geschöpf des guten Gottes, er ist als Ebenbild Gottes zur Gemeinschaft mit Gott und zur Teilhabe am Göttlichen bestimmt. Wenn er, wie in der *or cat* gelehrt wird,¹¹² von Anfang an mit Leiblichkeit ausgestattet ist, so kann sie und alles, was mit dieser Leiblichkeit zusammenhängt nicht negativ, sondern muß positiv beurteilt werden. Negativ ist allein die Schlechtigkeit und das zu ihr hin tendierende $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$. Mit Hilfe dieses Begriffs unterscheidet Gregor in den Kapiteln 13, 15 und 16 die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen von dem, was dem gefallenem, sündigen Menschen anhängt, womit sich Gott keineswegs verbunden hat. Bei diesem Nachweis geht es zunächst um Erzeugung und Tod, d.h. konkreter, um die sinnliche Lust bei der Zeugung und die Verwesung nach dem Tode:

Erzeugung und Tod sind Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, denen auch Christus unterworfen war, argumentiert Gregor in *or cat* 13.1 und setzt dann fort: *Aus $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ erhält der Mensch den Anfang des Seins, durch $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ kommt er zum Ende. Dort aber (sc. bei Christus) hat weder die Erzeugung ihren Anfang aus $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, noch endet der Tod in $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, denn weder ging der Erzeugung Lust voraus, noch folgt dem Tod die Verwesung nach.*¹¹³

Die Lust bei der Erzeugung und die Verwesung sind zwei Vorgänge, die der betreffende Mensch nicht beeinflussen kann, sondern die ihm 'passieren'. Der Mensch ist dabei passiv, deshalb sind sie $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$. Aus *or cat* 2.2¹¹⁴ wird deutlich, daß ' $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ' von ' $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ ' abgeleitet ist. $\Pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ist also etwas, was erlitten wird, wozu man gezwungen ist, etwas, was die freie Selbstbestim-

¹¹² Siehe S.134ff, S.220ff und S.240ff

¹¹³ *or cat* 13.1 PG.45,11ff = Sr.60,5-9; vgl. 16.3 PG.49,47ff = Sr.69,9ff

¹¹⁴ *or cat* 2.2. PG.17,23 = Sr.14,13

mung einengt. Dies ist, wie aus den weiteren Darlegungen deutlich wird, ein Aspekt des Begriffes.

Die sinnliche Lust ist eine Erscheinungsform von πάθος. Denn aus Lust¹¹⁵ wandte sich der Mensch vom wahrhaft Guten weg, zum nur scheinbar Guten, dem Sinnlichen hin. Aus Lust unterwarf er sich freiwillig dem Feind des Lebens,¹¹⁶ weil dieser ihm das Böse im Gewand des Guten vorhielt und so in ihm ein Streben nach nur scheinbar Gutem, nach Vergänglichem, nach Sinnlichem weckte. Daher ist die Lust ein Ausdruck des 'Von-Gott-Abgewandt-Seins', denn die Lust verstellt dem Menschen den Weg, beständig auf Gott ausgerichtet zu sein. Hat der Mensch die sinnliche Lust erst einmal gespürt, so läßt er sie bzw. sie ihn nicht wieder los. So ist die Lust ein Moment der selbstgewählten Unfreiheit. Wie die Lust ein Ausdruck der Abkehr von Gott ist, so ist die Verwesung, wie noch gezeigt wird, eine Folge. Deshalb dürfen bei der Zeugung weder Lust noch nach dem Tode Verwesung von Christus ausgesagt werden. In diesen Punkten muß er sich von dem (gefallenen) Menschen unterscheiden. Genau das ist der Fall: Er ist durch die Jungfrauengeburt, d.h. wohl die Zeugung durch den Heiligen Geist und die nach drei Tagen - also vor der Verwesung - erfolgte Auferstehung frei von all dem, was den natürlichen Lebensvorgängen an πάθος anhaftet. Das wird in den Evangelien glaubhaft berichtet. Auch nach dieser Argumentation sind die Vorwürfe gegen das Christusgeschehen noch nicht gänzlich ausgeräumt.

Der Einwand, dem in *or cat 15* begegnet werden muß, akzeptiert zwar die Menschenliebe als Eigenschaft Gottes, zieht aber andere Konsequenzen. Es ließe sich doch auch eine andere Art denken, *daß dem Menschen zwar geholfen wird, Gott aber (dennoch) in ἀπάθεια verbleibt.*¹¹⁷ Statt den Menschen durch ein göttliches Machtwort zu retten, wählt Gott den *Umweg* über das Menschsein, *er nimmt Natur eines Leibes an, kommt durch Geburt in das Leben und durchläuft folgerichtig jedes Lebensalter, dann kostet er den Tod und vollendet so durch die Auferstehung seines eigenen Leibes das Ziel, als ob es ihm nicht möglich wäre, in der Höhe der göttlichen Herrlichkeit zu bleiben und den Menschen durch Befehl zu retten und solcherlei Umwege sein zu lassen.*¹¹⁸

Zunächst ist Gregor daran gelegen, das Vorverständnis auszuräumen, Gott sei dieser 'Umweg' unangemessen, weil er damit seine ἀπάθεια preisgibt. Dazu wiederholt er im wesentlichen die Argumentation von Kapitel 9 und präzisiert sie.

Wie dem Licht weder Stein noch Holz entgegengesetzt ist, sondern nur das gedachte Gegenteil, nämlich die Finsternis, *so wird wohl auch niemand bei der*

¹¹⁵ *or cat 8.3* PG.33,20 = Sr.42,7

¹¹⁶ *or cat 21.5* PG.60,38 = Sr.84,8

¹¹⁷ *or cat 15.4* PG.48,26 = Sr.64,4

¹¹⁸ *or cat 15.5* PG.48,33 = Sr.64,9-16

*Tugend sagen, irgendein Geschöpf wird als ihr Gegenteil gedacht, sondern lediglich der Begriff der Schlechtigkeit.*¹¹⁹

Zu Recht würde die Lehre angegriffen, wenn behauptet würde, Gott hätte sich in Schlechtigkeit verkehrt. *Wenn nun Gott das wahre Gut ist, aber keinerlei Natur dem Guten als Gegenteil gegenübersteht, sondern nur die Schlechtigkeit, Gott aber nicht in der Schlechtigkeit, sondern in der Natur eines Menschen gewesen ist, das einzig Unziemliche und Schimpfliche aber das der Schlechtigkeit gemäße πάθος ist, in welchem Gott weder gewesen ist, noch seiner Natur nach kommen kann, was schämen sie sich vor dem Bekenntnis, daß Gott sich mit der menschlichen Natur verbunden hat, wo doch kein Widerspruch zum Begriff des Guten in der Ausstattung des Menschen zu sehen ist? Denn weder die Vernunft noch die Denkkraft, noch das Erkenntnisvermögen, noch alles andere, was dem menschlichen Wesen eigen ist, ist dem Begriff des Guten entgegengesetzt.*¹²⁰

Hier wird zunächst einmal das zur geistigen Natur des Menschen Gehörige genannt, da der Erweis, daß das zur körperlichen Natur Gehörige nicht der ἀπάθεια Gottes widerspricht, erst im Folgenden geführt wird.

Der Einwand, den der Gesprächspartner nun noch vorbringen könnte, ist der, daß die *Wandlung unseres Körpers πάθος ist. Wer in diesem ist, ist in πάθος. Das Göttliche ist aber apathisch.*¹²¹ Gegen diesen Einwand wird vorgebracht, daß es einen eigentlichen und einen uneigentlichen, katachrestischen Gebrauch des Wortes πάθος gibt. Im übertragenen Sinne wird πάθος für die Wandlungen des menschlichen Lebens, Geburt, Wachstum usw., benutzt. Πάθος im eigentlichen Sinne ist aber die *an der freien Selbstausrichtung geknüpften Umkehr von der Tugend zur Schlechtigkeit.*¹²² Das, was vermutlich aus dem Grunde, weil der Mensch es mehr oder weniger passiv erleidet, im uneigentlichen Sinne πάθος genannt wird, wie *die Geburt, das Wachstum, der Erhalt des Subjektes durch Ein- und Ausfluß der Nahrung, die Verbindung der Elemente zum Körper und die Trennung des Zusammengesetzten und der Übergang zu dem Verwandten*, das alles sollte man im eigentlichen Sinne lieber ἔργον nennen.¹²³

¹¹⁹ or cat 15.5 PG.48,53f = Sr.65,12-14

¹²⁰ or cat 15.7 PG.49,4ff = Sr.66,1-11; J.BARBELS Übersetzung dieser Stelle ist hier sinnentstellend: "Wenn ... kein Geschöpf von Natur aus im Gegensatz zur Tugend steht, sondern nur zum Laster..." (J.BARBEL, S.56) Damit ist der ganze Zusammenhang dieser Stelle nicht mehr richtig wiedergegeben, der doch gerade zeigen will, daß nicht eine φύσις oder eine οὐσία, sondern κακία der Tugend logisch entgegengesetzt ist. Die Formulierung τὸ κατὰ κακίαν πάθος mit "dem Bösen anhaftende Schwäche" wiederzugeben, zeigt auch, daß die Bedeutung dieser Stelle nicht erfaßt ist.

¹²¹ or cat 16.1 PG.49,17ff = Sr.66,12-67,2

¹²² ibd. PG.49,24 = Sr.67,6f

¹²³ ibd. PG.49,28 = Sr.68,1-5 Mit 'διάλυσις' ist hier nicht der Auflösungstod des Leibes gemeint, denn das widerspräche zum einen dem Zusammenhang, in dem es gerade darum geht, zu zeigen, daß die Trennung von Leib und Seele nicht πάθος ist. Es widerspräche zum anderen der S.159 dargelegten Identifizierung des Auflösungstodes des Leibes mit der Verwesung, der Christus aber durch die nach drei Tagen erfolgte Auferstehung entnommen ist. Der Begriff 'διάλυσις' ist in der or cat vielfältig gebraucht, für die Auflösung des Körpers (or cat 7.3 PG.32,31 = Sr.39,10; 8.1 PG.33,6 = Sr.41,3; vgl. 8.7 PG.36,18 = Sr.45,8), aber auch für die Trennung von Leib und Seele (or cat 35.7 PG.88,55 = Sr.133,9; 35.8 PG.89,9 = Sr.134,4; 16.9 PG.52,45 = Sr.72,9). Dieser doppelte Gebrauch macht auf eine Unstimmigkeit bzw. Unausge-

Gregor schlägt hier zur Bezeichnung dessen, was mißbräuchlich *πάθος* genannt wird, einen wertneutralen Begriff vor. Die aufgezählten Vorgänge des menschlichen Lebens sind 'Tatsachen, Ereignisse, Wirklichkeiten'. Sie sind mit diesem Begriff weder positiv noch negativ bewertet. Dem Sinn dieses Wortes widerspricht es auch nicht, daß diese Vorgänge der freien Entscheidung und damit der freien 'Tat' des Menschen entzogen sind.¹²⁴ Später werden die erwähnten Vorgänge einfach *Bewegungen* genannt.¹²⁵

Die hier gegebene Definition, *πάθος* im eigentlichen Sinne sei die in der freien Selbstbestimmungsmacht des Menschen, in der *προαίρεσις* - und nur in ihr - stattfindende Abkehr des Menschen von der Tugend zur Schlechtigkeit, also ein Akt der Freiheit des Menschen, scheint der zuvor in *or cat 13* gegebenen Bestimmung von *πάθος* als Erleiden, als das 'Äußerer-Veranlassungen-Unterworfen-Sein', zu widersprechen. Wir können aber auch Formulierungen finden, die beide Aspekte verbinden: *πάθος* ist die Ausrichtung auf das Schlechte, d.h. die Neigung, die schnelle Bewegung, der starke Impuls auf das Schlechte hin.¹²⁶ Hinter diesen Bestimmungen steht die Erkenntnis, daß das Böse, obwohl ihm kein eigenes Sein zukommt, doch ein Eigengewicht wie ein Stein hat, der von der Bergspitze hinabrollt.¹²⁷ Wenn sich der Mensch erst einmal von der Tugend ab- und der Schlechtigkeit zugewandt hat, dann steht er unter der Schwerkraft des Bösen, dann hat er seine Freiheit verspielt, weil er seine *προαίρεσις* mißbraucht hat. Seine Abkehr vom wahrhaft Guten zum nur scheinbar Guten bringt ihm Erleiden, 'Leidenschaft'. Er liefert sich dem Beherrschtsein durch das Böse, eben der Passivität aus. So treffen die beiden Bestimmungen des Begriffs zusammen. Mit dieser Definition von *πάθος* im eigentlichen Sinne erreicht es Gregor, daß er nun dieselbe Argumentationsstruktur wie in Kapitel 9 und 15.5-15.7 anwenden kann.

Gott hat sich ja nach dem Mysterium nicht mit *πάθος im eigentlichen Sinne, d.h. mit der Schlechtigkeit*¹²⁸ verbunden. Das zu behaupten, wäre tatsächlich unsinnig. Wenn es (sc. das Mysterium) aber sagt, er habe sich mit unserer Natur verbunden, deren erstes Entstehen als auch Bestehen von ihm her ihren

reifheit in den Aussagen über den Tod aufmerksam, die S.159 behandelt wird. An anderen Stellen muß aus dem Zusammenhang erschlossen werden, welche Bedeutung gemeint ist (so in *or cat 8.1 PG.33,6* = Sr.41,5; *16.7 PG.52,27* = Sr.71,4; *16.9 PG.52,45* = Sr.72,4). Der Fortgang der Formulierung hier, die ja so weit gefaßt ist, daß sie nicht nur auf den Körper, sondern auch auf die Seele angewandt werden kann, zeigt die Richtigkeit der hier gegebenen Interpretation. Nach der Trennung gehen beide in den Bereich, zu dem sie gehören, der Leib zu den Elementen des Kosmos und die Seele in den Bereich der *feinen leichtbeweglichen Wesenheit* (*or cat 6.3 PG.25,41* = Sr.30,10).

¹²⁴ Das zeigt eine Formulierung aus der ersten Homilie zum Prediger, in der Gregor 'ἔργον' durch 'πράξις' erklärt: *Das Ereignis (πράξις) sowohl von Zwangsläufigkeiten als auch von Zufälligkeiten wird nach der Schrift ἔργον genannt (1. hom eccl GNO V 282,14f).*

¹²⁵ *or cat 16.5 PG.52,8* = Sr.70,3

¹²⁶ *or cat 6.8 PG.29,4* = Sr.35,8; *ὁμῆ 16.3 PG.49,50* = Sr.69,9

¹²⁷ *or cat 6.9 PG.29,8* = Sr.35,11

¹²⁸ *or cat 16.2 PG.49,34* = Sr.68,6

*Anfang hat, wie verfehlt dann die Verkündigung die gottgeziemende Vorstellung?*¹²⁹

An der Aussage, die in dieser rhetorischen Frage steckt, wird deutlich, daß das Menschliche seine Güte dadurch erhält, daß es von Gott geschaffen und erhalten wird. Weil der Mensch von Gott gewollt, geschaffen, geliebt und erhalten wird, darum ist er gut. Darum ist alles Natürliche, was mit dem Menschsein zusammenhängt, weder schlecht noch schimpflich, weder unziemlich noch πᾶθος, noch sündig. Diese Erkenntnis wird nun auf Geburt und Tod Christi angewandt. Damit ist das Ziel der ganzen Argumentation erreicht.

*Wenn die Entstehung selbst, für sich betrachtet, nicht πᾶθος ist, dann wird wohl auch niemand behaupten, das Leben sei πᾶθος. Aber das aus Lust bestehende πᾶθος geht der menschlichen Geburt voraus und die Hinneigung der Lebenden zur Schlechtigkeit, dies ist eine Krankheit unserer Natur. Allein von diesen beiden ist er (sc. Christus) rein geblieben, wie das Mysterium sagt.*¹³⁰

Πᾶθος im eigentlichen Sinne, die Neigung zur Schlechtigkeit, gehört nicht zu unserer Natur, sondern ist Krankheit, Verderbnis, Schwächung der ursprünglichen Ausstattung des Menschen. Insofern Gott nun unsere Natur, nicht aber deren Schwächung und Verderbnis annahm, gab er seine ἀπάθεια nicht preis.

In den ergänzenden Kapiteln zum Christusgeschehen wird noch einmal auf diese Argumentation eingegangen. Es geht in Kapitel 27 und 28 noch einmal um die Ankunft Christi, d.h. um die Verteidigung seiner menschlichen Geburt. Nun wird sie von den Einwendenden nicht mehr wegen der Lust bei der Zeugung, sondern als solche als für Gott schimpflich angesehen. In diesem Zusammenhang finden wir eine Verteidigung der Geschlechtlichkeit des Menschen, die im ganzen Werk Gregors in dieser Klarheit und Eindeutigkeit einmalig ist:

*Aber darüber ist ja schon im Vorherigen gesagt, daß einzig das Schlechte seiner Natur nach schimpflich ist und etwas, was sich zur Schlechtigkeit verwandtschaftlich verhält. Die Folgerichtigkeit der Natur aber ist, da sie ja durch göttlichen Willen und Gesetz angeordnet ist, weit ab von dem Vorwurf der Schlechtigkeit.*¹³¹ Andernfalls müßte man dem Schöpfer Vorwürfe machen.

Unziemlich für Gott ist allein die Schlechtigkeit. Das Christusgeschehen lehrt aber nicht das Kommen Gottes in die Schlechtigkeit, sondern in den Menschen. Darum ist auch der einzig normale menschliche Zugang in das Leben für Gott nicht unziemlich. Die Gegner müssen bedenken, daß die ganze Ausstattung des Leibes für sich betrachtet gleichwertig ist und daß nichts in ihr, was zum Bestand des Lebens dient, als unwürdig oder schimpflich verurteilt wird.¹³²

¹²⁹ ibd. PG.49,38ff = Sr.68,10-69,1

¹³⁰ or cat 16.3 PG.49,47 = Sr.69,6-11

¹³¹ or cat 28.1 PG.73,6ff = Sr.105,15-106,2

¹³² or cat 28.2 PG.73,23f = Sr.106,13-16

Die ganze körperliche Ausstattung dient dem Zweck, das Leben zu erhalten. Die einen Glieder dienen dem gegenwärtigen Leben, die Geschlechtsorgane dienen dem zukünftigen Leben der Menschheit. Sie sind nicht untergeordnet oder zweitrangig, sondern in ihnen ist die Unsterblichkeit der Menschheit bewahrt, so daß der immer gegen uns kämpfende Tod in gewisser Weise unwirksam und vergeblich ist. ... Was enthält nun unser Geheimnis Unwürdiges, wenn Gott sich dadurch dem menschlichen Leben hineinmischte, wodurch die Natur gegen den Tod kämpft?¹³³

Bei der Verteidigung des Christusgeschehens, das die Gesprächspartner als Gottes unwürdig und unziemlich ansehen, kommt Gregor immer wieder auf die natürlichen Lebensvorgänge zu sprechen. Um die Güte Gottes, die sich für ihn in der Schöpfung und auch im Christusgeschehen zeigt, zu erweisen, bewertet er alles, was der Mensch seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß ist, alles, was das Menschliche ausmacht, seine Vernunft, seine Denkkraft, sein Erkenntnisvermögen, aber auch seine Sinne, seine Leiblichkeit, seine Geschlechtlichkeit und alle mit diesen Grundausstattungen zusammenhängenden natürlichen Lebensvorgänge als positiv. Mit all diesem Positiven kann Gott sich verbinden, ohne seine Göttlichkeit, seine ἀπάθεια, seine Güte einzubüßen.

Schlecht ist nur die schlechte Tat des Menschen, mit der er aus seiner ursprünglichen Bestimmung herausfällt. Mit dem πάθος hat sich Gott aber nicht eins gemacht. Vom Logos Gottes wird ja ausgesagt, daß seine freie Selbstausrichtung keinerlei Neigung zum Schlechten hat.¹³⁴ In diesem Sinne ist er frei in seiner Selbstbestimmung. Er erleidet nichts, da er nicht der Schwerkraft des Bösen und den Folgen der Sünde ausgeliefert ist. In diesem Punkte ist Christus vom Menschen unterschieden. Das ist die Sündlosigkeit Christi.

Daß πάθος im eigentlichen Sinne dieselbe Bedeutung wie ἁμαρτία hat, dürfte nach all diesen Überlegungen deutlich geworden sein. Das erklärt, warum in der *or cat* ständig von der Sünde des Menschen geredet werden kann, ohne daß das Wort ἁμαρτία benutzt wird.¹³⁵ Die Sünde, das πάθος

¹³³ *or cat* 28.4 PG.73,41 = Sr.107,11f Ein Hinweis auf die nach Ansicht einiger Forscher in den frühen Werken gelehrte nachträgliche Hinzufügung der Geschlechtlichkeit (siehe S.220ff) könnte hier eventuell in dem Verb συντηρεῖται (PG.73,41 = Sr.107,11) gesehen werden. Durch die geschlechtliche Fortpflanzung ist der Menschheit die Gabe der Unsterblichkeit 'bewahrt', die jeder einzelne Mensch aufgrund des Falls verloren hat. Insofern könnte die Gabe der geschlechtlichen Fortpflanzung als Reaktion Gottes auf die Vorausschau des Falls des Menschen angesehen werden. Von der *or cat* selbst wird man jedoch zu dieser Interpretation nicht geleitet. Hier gehört die Geschlechtlichkeit unbedingt und von Anfang an zur Leiblichkeit des Menschen, die ihrerseits von Anfang an zum Menschen gehört. Sie ist nicht schimpflich, weil menschliche Lebensvorgänge an sich nicht schimpflich sind.

¹³⁴ *or cat* 1.8 PG.16,9f = Sr.10,13

¹³⁵ Eine Formulierung aus *Eun III* bestätigt diese Aussage: *Das möchte ich dem Gesagten noch hinzufügen, daß nichts in Wahrheit πάθος ist, was nicht zur Sünde führt. (Eun III/4 27 GNO II 144,15)*

widerspricht der schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen. Alles was damit zusammenhängt, gehört daher nicht zu seiner Natur.¹³⁶

Es wird also nicht das Menschsein Christi geleugnet, wenn von ihm all das nicht ausgesagt wird, was dem Menschen an *πάθος* anhaftet. Wenn der Unterschied zu unserem Menschsein darin besteht, daß man von Christus die Sünde und deren Folgen nicht aussagen kann, dann kann man daraus schließen, daß in Christus das ursprüngliche, nicht korrumpierte Menschsein zur Verwirklichung gelangte. Es wird durch die Sündlosigkeit das wahre Menschsein Christi im Sinne der ursprünglichen Ausstattung und Bestimmung des Menschen betont. Diesen Gedanken formuliert Gregor nicht eigens. Denn eine solche Aussage hätte den Zusammenhang, in dem es ja darum geht, die Gottheit Christi zu erweisen, gesprengt. Außerdem würde sie die Bedeutung der Gottheit verwischen, denn nicht durch sich selbst, sondern durch die Gottheit konnte Christus wahres Menschsein verwirklichen. Nur durch sie ist die Auferstehung Christi garantiert, wodurch er zum neuen Lebensprinzip für die ganze gefallene Menschheit wurde. Deshalb hätte Gregor nur so argumentieren können: Weil du siehst, daß er nicht einer von den Menschen ist, wie sie sich uns ihrer verderbten Natur nach zeigen, muß du annehmen, daß sich Gott mit einem wahren Menschen verbunden hat.

3.2. Die Gründe für den Fall des Menschen aus seiner guten Bestimmung

Die durch die Verteidigung der Schöpfungslehre und des Christusgeschehens entwickelte vorbehaltlos positive Bewertung des Menschen wird durch dessen Fall aus seinem wahren Menschsein in Frage gestellt. Damit steht nicht nur des Menschen Güte, sondern konsequenter Weise auch wieder die Güte seines Schöpfers in Frage. Wenn die Güte des Schöpfers und damit die Einheit von *Oikonomia* und *Theologia* verteidigt werden sollen, dann müssen für den Fall des Menschen Gründe aufgeführt werden, die weder Gott noch die gute Ausstattung des Menschen belasten.

Nach Gregors Lehre ist der Fall des Menschen durch drei Hauptgründe möglich geworden, die in seiner guten Ausstattung liegen und daher die gute Absicht des Schöpfers nicht in Frage stellen können.

¹³⁶ Wenn Gregor schreibt, daß *die Botschaft nicht durch das Naturgemäße schreitet* (*or cat* 13.2 PG.45,18 = Sr.60,13), daß sie *die Natur überschreitet* (13.2 PG.45,21 = Sr.61,3) bzw. daß die Art der Geburt und des Todes Christi *aus der Gemeinschaft mit unserer Natur* herausfällt (13.1 PG.45,7 = Sr.60,2; 13.3 PG.45,28 = Sr.61,9), gebraucht er, wie wir aus den dargelegten theologischen Zusammenhängen schließen müssen, den Begriff 'φύσις' im uneigentlichen Sinne für die gefallene Natur (vgl. *or cat* 40.1-3 PG.101,27ff = Sr.159,16ff), denn Lust und Verwesung als Zeichen und Folgen der Sünde sind für ihn keine *Idiomata* unserer Natur.

3. 2. 1. Die ontologische Hauptdifferenz und ihre Konsequenzen für den Menschen

Der erste Hauptgrund für den Fall des Menschen ergibt sich aus der unvermeidbaren, fundamentalen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Die entscheidende ontologische Differenz, das wird in der *or cat* und im gesamten Werk Gregors immer wieder deutlich, ist nicht die zwischen νοητὸν und αἰσθητὸν, zwischen Geistigem und Sinnlichem, sondern die zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem. Diese ontologische Hauptdifferenz ist die Grundlage aller theologischen Aussagen. In *or cat* 39.2 ist sie im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott klassisch so formuliert:

*Alles Sein ist geteilt in das Geschaffene und das Ungeschaffene. Die ungeschaffene Natur besitzt in sich selbst das Unwandelbare und Unveränderliche, die Schöpfung aber ändert sich durch Wandlung.*¹³⁷ Angesichts dieser grundsätzlichen Unterscheidung werden alle durchaus wichtigen Unterschiede im Bereich der Schöpfung relativiert. *Denn die ganze Schöpfung ist dadurch, daß sie in gleicher Weise aus dem Nichtseienden in das Sein kam, zu sich selbst verwandt.*¹³⁸

Mit dieser Relativierung ist gleich ein Argument mitgegeben, mit dem das Christusgeschehen verteidigt werden kann. Das führt Gregor in Kapitel 27 vor, worin er die Apolinaristische Vorstellung, Christus hätte einen himmlischen, geistigen Leib angenommen, abwehrt:

Gemessen am ontologischen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf ist es gleichgültig, ob Gott sich mit einem *himmlischen oder irdischen Leib* verbindet. *Denn die ganze Schöpfung steht gleichermaßen weit unter dem Höchsten und gemäß der Höhe seiner Natur Unzugänglichen. Und ohne Unterschied an Ehre steht das All unter ihm, denn das, was gänzlich unzugänglich ist, ist ja nicht für den einen zugänglich und für den anderen unnahbar, sondern es steht gleichermaßen über allem Seienden.*¹³⁹

*Weder ist die Erde entfernter von der Würde, noch ist der Himmel der Würde näher, noch unterscheidet sich das, was sich in einem der beiden Elemente aufhält, in diesem Punkte von dem anderen, als sei das eine mit dem Unzugänglichen verknüpft, das andere aber abgetrennt.*¹⁴⁰

Angesichts der Unzugänglichkeit oder, wie Gregor in *Eun* entwickelt hat, der Unendlichkeit Gottes verkleinert sich jede Distanz zwischen Himmel und Erde auf ein bedeutungsloses Maß. Die Vorrangstellung der νοητὰ gegenüber den αἰσθητὰ ist damit nicht aufgehoben. Sie relativiert sich aber, sobald beide mit dem einen allein Ungeschaffenen verglichen werden. Der

¹³⁷ *or cat* 39.2 PG.100,2ff = Sr.154,12-155,3

¹³⁸ *or cat* 39.6 PG.100,51 = Sr.158,2

¹³⁹ *or cat* 27.4 PG.72,26ff = Sr.104,3ff Die Formulierung παντῶν τῶν ὄντων ist etwas unkorrekt, da Gott selbst zum Seienden gehört. Er ist ja der wahrhaft Seiende. Gemeint ist hier die ganze Schöpfung, die unter Gott steht.

¹⁴⁰ *or cat* 27.5 PG.72,32ff = Sr.104,8-12

Grund dafür ist einleuchtend. Er wird in Kapitel 6, bei der ersten Erklärung des Falls - zunächst des Falls der Engelmacht - deutlich mitgesagt.

Die ungeschaffene Natur ist nicht empfänglich für eine Bewegung im Sinne von Veränderung, Verwandlung und Umänderung. Alles aber, was durch Schöpfung besteht, ist der Veränderung verwandt, da ja das Bestehen der Schöpfung selbst mit einer Veränderung begann, indem nämlich das Nichtseiende durch göttliche Macht in Sein umgeändert wurde.¹⁴¹

Die ontologische Hauptdifferenz bringt, wie hier gelehrt wird, notwendig die Unterscheidung von Unwandelbarem zum Wandelbarem mit sich, weil alles Geschaffene sich einer Veränderung verdankt. Die in *or cat 21.3* gegebene Definition des Begriffs 'ἀλλοίωσις' macht aber auf eine Unkorrektheit dieser Vorstellung aufmerksam: *Die Veränderung ist eine gewisse Bewegung, die fortwährend von dem, worin etwas ist, in ein anderes übergeht.*¹⁴² Veränderung ist der Übergang eines Seienden von einem Zustand in einen anderen. Verändern im Vollsinn des Wortes kann sich nur etwas, was schon ist, was schon in einem Zustand ist. Schöpfung aber ist der Übergang vom Nichtsein ins Sein. Was also durch Schöpfung in das Sein gelangt, ist vorher nicht, und von daher auch nicht in irgendeinem Zustand. Insofern müssen Schöpfung, als Entstehung von etwas, was noch nicht ist, und Veränderung, als Verwandlung von etwas, was schon ist, unterschieden werden. Von der Sache her hat Gregor diese Unterscheidungen immer beachtet. Terminologisch jedoch hat er sie nicht durchgehalten.

Wie das sehr spät gegebene Argument von der Veränderbarkeit logisch in die Argumentation einzuordnen ist, zeigt die Zusammenfassung in Kapitel 8. In *or cat 8.18*¹⁴³ steht das Argument gleich an erster Stelle nach den Aussagen von der guten Schöpfertätigkeit des Logos, der den Menschen gottähnlich ins Leben gerufen hat. Daraus wird gleich geschlußfolgert, daß bei noch so großer Vollkommenheit und noch so großer Ähnlichkeit der Mensch in diesem Punkte unvollkommen und Gott unähnlich sein mußte. In Kapitel 21 wird die logische Begründung dafür gegeben:

*Der als Abbild der göttlichen Natur geschaffene Mensch war notwendig wandelbar, 1. weil er sein Dasein dem Übergang vom Nichtsein ins Sein verdankt und 2. weil dies gerade das A b b i l d - s e i n , d a s N a c h a h m u n g - s e i n ausmacht. Nachahmung ist ja nur das, was auch durch etwas von dem, was nachgeahmt wird, verschieden ist. Wäre es nicht verschieden, dann wäre es keine Abbildung, sondern es läge Identität vor. Darin besteht die Andersartigkeit des als Ebenbild Geschaffenen im Hinblick auf den Archetypen, daß dieser von Natur aus unwandelbar ist, jener aber nicht so ist. Sondern durch Veränderung hat er seinen Bestand. ... Als etwas aber, was der Veränderung unterliegt, verharret er nicht gänzlich im Sein.*¹⁴⁴

¹⁴¹ *or cat 6.7* PG.28,38ff = Sr.33,15-34,6

¹⁴² *or cat 21.3* PG.60,5 = Sr.82,9

¹⁴³ *or cat 8.18* PG.40,12ff = Sr.51,2ff

¹⁴⁴ *or cat 21.2* PG.57,55 = Sr.82,4-9

Damit ist eine weitere anthropologisch wichtige Konsequenz aus der ontologischen Hauptunterscheidung mitgesagt: Es gibt innerhalb der Schöpfung im strengen Sinne kein Sein, sondern nur Werden, ein Auf-etwas-hin-Verändern. Deshalb ist der Mensch darauf angewiesen, von Gott im Sein gehalten zu werden, andernfalls könnte er nicht im Sein bleiben. Diese wichtige Schlußfolgerung wird eher beiläufig, wie eine Selbstverständlichkeit, im Rahmen der universalen Deutung des Kreuzes Christi ausgesagt:

Gregor erinnert in *or cat* 32.6 an das, was schon in Kapitel 25.1 Ausgangspunkt seiner Argumentation war. Es ist Gott eigentümlich, alles zu durchdringen, sich in allem und jedem einzelnen Teil auszubreiten. *Denn es könnte wohl nichts im Sein bleiben, wenn es nicht in dem Seienden bliebe. Das eigentlich und zuerst Seiende ist aber die göttliche Natur. Von ihr zu glauben, daß sie zwangsläufig in allen Seienden ist, nötigt das Fortbestehen der Seienden.*¹⁴⁵

Sein im eigentlichen Sinne gibt es nur bei Gott, dem Ungeschaffenen, Unwandelbaren, Wahrhaft-Seienden, nicht aber in der geschaffenen Welt. Gott gewährt aber in seinem Schaffen und Erhalten der Welt Anteil am Sein. Diese hat ihr Sein also nur als Teilhabe am Sein, als Werden, noch konkreter gesagt: als Erhaltenwerden. In ihr gibt es nur Sein, insofern es aus Gottes Schaffen und Erhalten seinen Bestand bzw. sein Werden hat. Wird es nicht mehr im Sein gehalten, dann muß das Geschaffene vergehen. So lesen wir in *or cat* 25.1: *Vom Seienden hängt das Seiende ab, und nicht ist irgendwas im Sein, das nicht im Seienden das Sein hat.*¹⁴⁶ Deshalb sind Schaffen und Erhalten Eigentümlichkeiten Gottes.¹⁴⁷

Aus der ontologischen Hauptdifferenz und allen aus ihr folgenden Konsequenzen ergibt sich für den Menschen, daß sein Leben eine finale Grundstruktur aufweist. Diese ergibt sich zwangsläufig aus der Tatsache, daß der Mensch wie alle lebenden Geschöpfe ein sich stetig Verändernder ist, über den im eigentlichen Sinne nicht 'Sein', sondern nur 'Werden' ausgesagt werden kann.¹⁴⁸ Das hat Gregor in den Sätzen über die Bestimmung des Menschen sehr genau beachtet. In *or cat* 8.16 formuliert er: *Der Mensch ist ein gutes und z u m B e s t e n h i n g e s c h a f f e n e s W e r k G o t t e s.*¹⁴⁹

In Kapitel 5 wird uns ebenfalls durch eine eher beiläufige Formulierung ein Hinweis gegeben, wie die Ausstattung des Menschen mit den göttlichen Gütern, d.h. seine Gottebenbildlichkeit, zu verstehen ist. Als Hinweis auf den zweiten Hauptgrund für den Fall des Menschen, nämlich auf seine freie Selbstbestimmungsmacht, heißt es dort:

Der, der den Menschen z u r (zum Zwecke der) Teilhabe an seinen eigenen (sc. göttlichen) Gütern gemacht hat und in ihm die K e i m e aller Güter in

¹⁴⁵ *or cat* 32.6 PG.80,50ff = Sr.118,12-119,3

¹⁴⁶ *or cat* 25.1 PG.65,44f = Sr.95,6; vgl. 32.6 PG.80,50 = Sr.118,12-119,1

¹⁴⁷ Vgl. *or cat* 12.2 PG.44,47f = Sr.59,4; 24.2 PG.64,34f = Sr.91,10

¹⁴⁸ *prof* GNO VIII/I 136,7

¹⁴⁹ *or cat* 8.16 PG.37,51 = Sr.50,14

*der Natur anlegte, damit durch einen jeden entsprechend das Verlangen zum Ähnlichen hervorgebracht werde, der hat ihm doch das schönste und ehrenvollste Gut nicht vorenthalten. Ich spreche von der Gnade des Ungeknechtetseins und der Selbstmächtigkeit.*¹⁵⁰

Der Mensch muß also frei und ungeknechtet sein. Erst dann kann nämlich die Teilhabe an den (göttlichen) Gütern Preis der Tugend sein.¹⁵¹

Der mit göttlichen Gütern ausgestattete Mensch soll die Teilhabe an diesen Gütern als Lohn für die Tugend empfangen. Dieser in sich unlogische Satz läßt sich folgendermaßen erklären: Die Güter, mit denen Gott den Menschen ausgestattet hat, hat der Mensch nicht, wenn er sie nicht verwirklicht. Es sind lediglich die *Keime*, die *Ausgangspunkte*, die Möglichkeiten, die Potenzen dieser Güter im Menschen angelegt. Sie zu nutzen und der Bestimmung gemäß zu verwirklichen, bleibt fortwährende Aufgabe des Menschen. Wenn er mit der Verwirklichung aufhört, oder sie erst gar nicht in Angriff nimmt, hat er nicht im vollen Sinne an den Gütern teil. Der Mensch ist zur Verwirklichung, zur Entfaltung seiner selbst bestimmt. Nur so ist der Gedanke zu verstehen, daß die Teilhabe an den Gütern, mit denen der Mensch ausgestattet ist, Lohn der Tugend sein kann. So sind die Ausstattung und der Lohn verschieden und doch dasselbe. Hinter diesen Aussagen steht genau dieselbe Denkstruktur, die Gregors Schöpfungslehre und von daher auch der Soteriologie zugrunde liegt.¹⁵² Mit Hilfe dieser stoisch beeinflussten Lehre lassen sich auch die anthropologischen Aussagen der *or cat* besser verstehen:

Die im Menschen keimhaft, potentiell angelegte Gottebenbildlichkeit, die durch die Ausstattung mit den göttlichen Gütern gegeben ist, muß zu der ihr entsprechenden konsequenten Entfaltung, Entwicklung und Aktualisierung kommen. Der Gedanke gipfelt in dem klassisch formulierten Satz, der zwar im Hinblick auf die Taufe formuliert ist, aber, da es sich dort um genau dieselbe Struktur handelt, auf das ganze Menschsein angewandt werden kann: *Was Du nicht geworden bist, das bist Du nicht.*¹⁵³

3.2.2. Die Freiheit des Menschen - ihre Bestimmung und ihre Verwirklichung

Wenn der Mensch als Geschöpf nicht unveränderlich sein kann, dann kann auch das höchste und ehrenvollste Geschenk, das Gut der freien Selbstbe-

¹⁵⁰ *or cat* 5.9 PG.24,31ff = Sr.26,6-8

¹⁵¹ *or cat* 5.10 PG.24,44 = Sr.27,2

¹⁵² Siehe S.155ff und S.257ff

¹⁵³ *or cat* 40.4 PG.104,21 = Sr.162,3; siehe S.174. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen muß also in einer ständigen Relation zu Gott selbst als Prozeß verwirklicht und vervollkommen werden. Diese Vervollkommenung denkt Gregor als unendlichen Prozeß, weil sie den unendlichen Gott zum Ziel hat (Siehe S.212ff). Deshalb gebraucht er auch in der *or cat* den Begriff 'ὁμοίωσις', der von seiner Wortbildung her eine finale Bedeutung hat und eine Prozeßstruktur aufweist, zur Interpretation des Begriffs 'εἰκών' der eher statisch, inaktiv verstanden werden könnte (Vgl. *or cat* 5.7 PG.21,59 = Sr.24,5).

stimmung nichts Statisches, Feststehendes, Unveränderliches sein. Dies ist als Konsequenz aus der ontologischen Hauptunterscheidung der entscheidende Unterschied zwischen der *προαίρεσις* des Menschen und der des Logos, bzw. Gottes überhaupt. Die menschliche *προαίρεσις* ist notwendig veränderbar. Sie kann vom Guten, aber eben auch zum Schlechten abgewendet werden, sie kann zerstört und unfähig gemacht werden. Die göttliche *προαίρεσις* dagegen ist mächtig, sie ist eine *δύναμις*.¹⁵⁴ Nirgends spricht Gregor von einer '*προαιρετική δύναμις*' des Menschen. Eine solche hat nur Gott. Entsprechend der göttlichen Vollkommenheit richtet sich die göttliche *προαίρεσις* immer auf das tatsächlich Gute aus. Da sie eine mächtige ist, hat sie zu allem auch die Macht, es zu verwirklichen.¹⁵⁵ Die menschliche dagegen hat diese Macht und Vollkommenheit nicht.

Trotz der Gefahr, die in der menschlichen *προαίρεσις*, in der veränderlichen Selbstbestimmungsmacht liegt, hätte Gott nicht auf die Ausstattung des Menschen mit *προαίρεσις* verzichten können. Der Mensch ist ja von Gott als sein Ebenbild geschaffen.

Wenn Gott die Selbstbestimmungsmacht dem Menschen vorenthalten hätte, heißt es in *or cat* 5.10, *wenn also ein Zwang über dem menschlichen Leben stünde, dann wäre das Bild in jenem Punkte verfehlt. Es wäre durch die Unähnlichkeit gegenüber dem Vorbild verkehrt.*¹⁵⁶ Man könnte nicht mehr vom Bild Gottes reden.

Die *προαίρεσις* gehört, wie auch die Vernunft und die Denkkraft und all die anderen Güter, notwendig zur Ausstattung des Menschen. Aber wie alles im Menschen können diese Güter nicht unwandelbar sein, sondern *die freie Selbstbestimmung richtet sich immer auf etwas aus, weil das Verlangen nach dem Schönen sie naturgemäß in Bewegung setzt.*¹⁵⁷

Damit ist deutlich dargestellt, daß der Mensch immer ein Strebender sein muß, daß er sich immer auf ein Ziel zubewegt, das ihm schön erscheint. Es gibt kein Menschsein ohne Ausrichtung. Dieser Satz macht gleichzeitig deutlich, was die Ausrichtung des Menschen bestimmt: das Verlangen nach dem Schönen und Guten. Es liegt in der Natur der *προαίρεσις* des Menschen, daß sie immer auf das Schöne ausgerichtet ist, weil sie ihrer Natur entsprechend danach verlangt. Die Güter sind in ihn gelegt, damit er - entsprechend der finalen Struktur seiner *προαίρεσις* - durch sie ein Verlangen nach dem Göttlichen habe. In der *or cat* scheut sich Gregor nicht, die anthropologischen Begriffe, die das Verlangen ausdrücken, ganz auf die Gottesbeziehung zu übertragen.¹⁵⁸ Damit der Mensch seiner Bestimmung entspricht,

¹⁵⁴ *or cat*.1.7 PG.13,52 = Sr.9,16

¹⁵⁵ *or cat* 2.2 PG.17,26 = Sr.14,14; 2.3 PG.17,37 = Sr.15,7; 8.17 PG.40,6 = Sr.50,22

¹⁵⁶ *or cat* 5.10 PG.24,37f = Sr.26,9-11

¹⁵⁷ *or cat* 21.3 PG.60,17 = Sr.83,8

¹⁵⁸ *or cat* 5.9 PG.24,33 = Sr.26,5; *or cat* 5.6 PG.21,51 = Sr.23,15

muß er also immer in Betätigung seiner Freiheit auf Gott ausgerichtet sein und nach ihm das Verlangen haben.

Die notwendige Freiheit des Menschen, die ihrerseits zwangsläufig wandelbar sein muß, ist der zweite Grund für den Fall des Menschen, denn statt die *προαίρεσις* ihrer Bestimmung gemäß auf Gott auszurichten und so Gottes freies Gegenüber zu sein, mißbraucht der Mensch sie. Es entsteht in ihr durch Trug die Schlechtigkeit, das *πάθος*, das im eigentlichen Sinne das Gegenteil von *προαίρεσις* und *αὐτεξουσία* ist, das Gegenteil der freien Selbstbestimmungsmacht. Die *προαίρεσις* ist getrübt, beschmutzt und der Schwerkraft des Bösen ausgeliefert. Sie ist durch das Böse geknechtet, sie ist eingeeengt und kann sich nicht mehr frei entfalten. Sie ist fremden Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Sie ist aber auch nach dem Fall noch immer 'keimhaft, unentfaltet' bzw. falsch entfaltet vorhanden. Die *προαίρεσις* liegt zwar noch im Menschen, aber eben nicht so, daß er sich selbst ohne das Christusgeschehen, einfach durch einen bloßen Akt der freien Entscheidung hätte retten können.¹⁵⁹

3.2.3. Die Leiblichkeit des Menschen und ihre positive Bestimmung

Die ontologisch zwangsläufige Veränderlichkeit des Menschen und seine aus der Gottebenbildlichkeit herrührende Freiheit erklären noch nicht hinreichend, wie es dazu kommen konnte, daß der Mensch das Gute verfehlen und statt des Guten das Schlechte wählen konnte. Dazu ist eine dritte Voraussetzung notwendig.

Um sie einzuführen, macht Gregor in *or cat* 6.2 eine grundsätzliche Vorbemerkung: *Eine zweifache ist bei den Seienden die Erkenntnis, da sich die Betrachtung sowohl auf das Geistige wie auch auf das Sinnliche teilt.*¹⁶⁰ Außerhalb dieser Teilung allen Seins ist nichts. Die *νοητὰ* und die *αἰσθητὰ* sind voneinander völlig getrennt. Die *νοητὰ* haben keine Wesensmerkmale der *αἰσθητὰ* und umgekehrt. *Denn die geistige Natur ist etwas Unkörperliches, Unberührbares und Gestaltloses, während die sinnliche, wie schon der Name sagt, innerhalb der Wahrnehmung durch die Sinne liegt.*¹⁶¹

Die Teilung der geschaffenen Welt in Geistiges und Sinnliches wird von allen anerkannt. Damit ist eine sichere Ausgangsbasis für die folgende Argumentation gegeben. Gregor folgert nun weiter:

Wie in der sinnlich wahrnehmbaren Welt trotz der großen Unterschiede innerhalb dieser Welt eine alles durchwaltende Harmonie die Gegensätze verbindet und so die ganze Schöpfung mit sich im Einklang ist, *auf dieselbe Art und Weise gibt es eine Vermischung und Verschmelzung des Sinnlichen mit dem Geistigen, damit alles in gleicher Weise Anteil habe am Guten und nichts vom*

¹⁵⁹ Siehe S. 162ff

¹⁶⁰ *or cat* 6.2 PG.25,18ff = Sr.29,2-4

¹⁶¹ *ibd.* PG.25,26f = Sr.29,9-12

Seienden unteilhaftig sei an der Natur des Besseren.¹⁶² Es findet eine Hineinmischung des Geistigen ins Sinnliche statt, damit nichts von der Schöpfung verwerflich sei, wie der Apostel sagt, und nichts von der göttlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei.¹⁶³ Aus diesem Grund ist das Menschliche durch die göttliche Natur als Mischung aus Geistigem und Sinnlichem geschaffen worden.¹⁶⁴

Das ist die vorläufige Zielaussage der Argumentation. Der Mensch ist eine *creatura mixta*. Im Menschen treffen die beiden grundsätzlich voneinander unterschiedenen Seinsweisen aufeinander.

Das Zitat von Gen. 2,7 soll dies belegen. Noch einmal gibt Gregor das Ziel, den Zweck dieser Mischung an. Es besteht darin, daß *mit dem Göttlichen das Erdhafte zugleich mit emporgehoben werde und eine einzige Gnade sich zu gleichen Ehren durch die ganze Schöpfung erstreckt, dadurch daß die niedere Natur in die überweltliche hineingemischt ist.*¹⁶⁵

In diesen Sätzen zieht Gregor die letzte Konsequenz aus seiner, ihn zur grundsätzlich positiven Bewertung alles Menschlichen führenden Lehre von der Menschenliebe Gottes, die sowohl in der Schöpfung als auch im Christusgeschehen erwiesen werden kann. Der Mensch ist nach seiner ursprünglichen Ausstattung eine Zusammensetzung aus Geistigem und Sinnlichem, er ist von Anfang an eine Verbindung von Seele und Leib. Die Leiblichkeit gehört von Anfang an zum Menschen. Sonst könnte nicht von dieser Zielsetzung der Vermischung von νοητὰ und αἰσθητὰ im Menschen gesprochen werden. Denn nur dadurch, daß es diesen Treffpunkt von Geistigem und Sinnlichem gibt, gewinnt die sinnliche Welt Teil an der göttlichen Gnade. Sie hat durch den Menschen Anteil am Besseren. Gäbe es keinen solchen Grenz- und Treffpunkt¹⁶⁶ von Sinnlichem und Geistigem, dann wären beide Bereiche der Schöpfung grundsätzlich voneinander getrennt. Dann hätte die sinnliche Welt keinen Anteil am Göttlichen, dann wäre die Schöpfung nicht harmonisch. Diese Aussagen setzen stillschweigend voraus, daß das Geistige per se Anteil am Besseren, am Göttlichen hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Sinnliche per se das Schlechte ist. Im Gegenteil, um des Sinnlichen willen wird der Verbindungs- und Vermittlungspunkt zwischen beiden Bereichen der geschaffenen Welt eingerichtet. Auch dem Sinnlichen gilt Gottes vorsorgendes Heilshandeln.

Durch diesen universalen Heilsplan bekommt die Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an den göttlichen Gütern eine kosmologische Dimension. Nicht nur der Mensch, sondern durch ihn auch die gesamte sinnliche Welt soll Anteil am Göttlichen haben.

¹⁶² *or cat.* 6.3 PG.25,36ff = Sr.30,5ff

¹⁶³ *ibid.* PG.25,45ff = Sr.30,13-31,3

¹⁶⁴ *or cat.* 6.4 PG.25,48ff = Sr.31,3-5

¹⁶⁵ *ibid.* PG.28,2ff = Sr.31,8-11

¹⁶⁶ Zum Begriff 'μεθόριον' siehe S.158f und S.262

Aber gerade die Tatsache, daß der Mensch auch von leiblicher, sinnlicher Natur ist, trägt mit dazu bei, daß er aus dieser Vermittlerrolle herausfallen kann. Denn gerade die sinnliche Wahrnehmung kann getäuscht werden, wenn sie widerrechtlich zur Beurteilung des Guten herangezogen wird. Um dies zeigen zu können, ist ja hier die Zusammensetzung des Menschen überhaupt erwähnt worden. Die sinnliche Wahrnehmung, so will Gregor darstellen, ist die Fehlerquelle, durch die das Böse als vermeintlich Gutes in den Menschen eindringt. Das geschieht aber nur, wenn Gut und Böse nicht nach dem eigentlichen Kriterium, der Vernunft, sondern nach sinnlichen Kriterien unterschieden werden.¹⁶⁷ Dann wird auch die ursprünglich gute und sinnvolle Zusammensetzung des Menschen pervertiert. Dann gewinnt nicht das Sinnliche Anteil am Geistigen, sondern umgekehrt, es findet eine 'Verfleichlichung' der Seele statt. Gregor kann dann sogar von gewissen Materialitäten im Bereich der Seele sprechen.¹⁶⁸

Auf diesem Hintergrund gewinnt auch der Fall des Menschen eine kosmologische Dimension. Indem der Mensch aus der Teilhabe an den göttlichen Gütern fällt, fällt mit ihm der gesamte sinnliche Teil der Schöpfung aus der vermittelten Teilhabe an der göttlichen Gnade. Dementsprechend hat dann auch die Rettung des Menschen eine kosmologische Dimension. Durch das Christusgeschehen wird nicht nur die Möglichkeit der Teilhabe für den Menschen wiedereröffnet, sondern mit ihm für die ganze sinnliche Welt. So verdichtet sich die Bedeutung auf die Auferstehung Christi, durch die es erst wieder möglich wurde, daß der Mensch bleibend seiner Bestimmung gerecht wird. Denn die durch Christi Auferstehung erwirkte Auferstehung des Menschen schafft die Grundlage dafür, daß der Mensch wieder bleibend in der Zusammensetzung aus Leib und Seele hergestellt werden kann, um so doch noch Vermittler der Teilhabe am Göttlichen für die sinnliche Welt zu sein.¹⁶⁹

3.3. Der Fall des Menschen - die Verfehlung des Guten, der Tod der Seele

Der Fall des Menschen besteht diesen Überlegungen entsprechend in einem freiwilligen, törichten Akt, in dem sich der Mensch vom Guten zum Schlechten wandelt, weil er zur Beurteilung des Guten nicht die Vernunft, sondern die sinnlichen Eindrücke verwendet, weil er die Unterscheidung von Gut und Böse nach Kriterien vornimmt, die nicht vom Verstand, sondern von den Sinnen herrühren.

Eigentlich sollte die Vernunft allein Richter über das Gute sein. Wenn der Mensch aber die Beurteilung des Guten nach Freuden und Leiden, d.h. nach Kriterien der Lust fällt, verfehlt er das Gute und handelt unver-

¹⁶⁷ *or cat* 7.2 PG.32,22 = Sr.39,2; 8.6 PG.33,57ff = Sr.44,10; 21.4 PG.60,21 = Sr.83,12

¹⁶⁸ *or cat* 8.11 PG.36,58 = Sr.47,14

¹⁶⁹ Siehe S.150ff und 5.2. S.155ff

nünftig.¹⁷⁰ Der Fall des Menschen ist das Verfehlen des Guten. In dieser Bestimmung treffen die profane und die theologische Bedeutung von 'ἁμαρτάνω' bzw. 'ἁμαρτία' zusammen.¹⁷¹ Der Fall des Menschen ist also auch für Gregor ein 'Sünden'-fall, auch wenn er diesen Begriff selten gebraucht. Diese Verfehlung des Guten geschieht zunächst im Bereich der Erkenntnis, hat aber dann schwerwiegende Konsequenzen auf die gesamte Ausrichtung des Lebens und damit auf die Fähigkeiten, die im Keime angelegten Güter zu verwirklichen. Denn, da das eigentliche und wahre Gut Gott selbst ist, bedeutet die Abkehr vom Guten auch die Abkehr vom wahren Leben, ja sogar die Abkehr vom wahren Sein. Deshalb kann Gregor in diesem Zusammenhang sogar vom *Tod der Seele* sprechen.

Dies tut er in der *or cat* jedoch nur an einer Stelle in Kapitel 8, nach der Behandlung des leiblichen Todes. *Es gibt eine gewisse Analogie des leiblichen Todes zum seelischen Tod, denn wie wir im Fleisch das Getrenntwerden vom sinnlichen Leben Tod nennen, so bezeichnen wir auch bei der Seele die Trennung vom wahren Leben als Tod.*¹⁷²

Da der Tod das Gegenteil von Leben ist, kommt Gregor durch die doppelte Bestimmung des Lebens zur Aussage vom doppelten Tod. Dem sinnlichen Leben entspricht der sinnliche Tod, und dem wahren Leben entspricht der Tod der Seele, der folgerichtig als der eigentliche, der wahre, der erste Tod bezeichnet werden könnte.¹⁷³ Obgleich die Seele, da sie nicht zusammengesetzt ist, nicht dem Gesetz der Auflösung unterliegt, - nur was zusammengesetzt ist, kann aufgelöst werden¹⁷⁴ - spricht Gregor doch vom Tod der Seele. Wie der leibliche, sinnliche Tod die Trennung des Leibes von der Seele, so ist der seelische Tod die Trennung der Seele von Gott, dem wahren Leben. Gott ist das Lebensprinzip der Seele, wie sie das Lebensprinzip des Leibes ist. Tod ist also die Trennung einer lebenswichtigen Beziehung. Er führt aber nicht zur Nichtexistenz, sondern ist eine Qualitätsminderung. Diese Bestimmung des Falls geht davon aus, daß der Mensch faktisch gefallen ist.

¹⁷⁰ Vgl. *or cat* 6.9 PG.29,13 = Sr.35,9; 7.2-7.3 PG.32,10 = Sr.38,10ff; 8.15-8.16 PG.37,38ff = Sr.50,2ff

¹⁷¹ Vgl. *or cat* 8.6 PG.36,3 = Sr.44,14; 8.8 PG.36,22 = Sr.45,12; 15.3 PG.48,17 = Sr.63,12; 30.1 PG.76,32 = Sr.110,1; siehe S.116 Anm.93

¹⁷² *or cat* 8.8 PG.36,24 = Sr.45,14. Auch L.F.MATEO-SECO, muerte, S.459, zitiert diesen Satz, mißt ihm aber nicht die Bedeutung zu, die er in unserer Darstellung hat. Dadurch übersieht er, daß Gregor verschiedene Bereiche der Rede vom Tod unterscheidet. D.L.BALÁS, Participation, S.89, verweist innerhalb des Teiles III 4 'The Participation of the True Life' auf eine Parallele dieser Stelle in *trid spat* (GNO IX 292,3; siehe S.244ff), wo Gregor vom Tod beider, des Leibes und der Seele spricht, und resümiert: "that the opposition of the two lives, bodily and spiritual, is a constant doctrine of Gregory". Entsprechendes dürfte daher für die Lehre vom doppelten Tod gelten.

¹⁷³ Insofern ist die Aussage von L.F.MATEO-SECO, muerte, S.460, "el alma, sin embargo, es perenne" nicht korrekt. Er hat die Dimension der Teilhabe nicht beachtet und hat der finalen Struktur der Aussage von der Unsterblichkeit keine Beachtung geschenkt. Siehe auch S.129ff und S.141ff

¹⁷⁴ *or cat* 8.8 PG.36,32 = Sr.46,7

Die drei positiven, bzw. unumgänglichen Grundgegebenheiten des Menschseins, die dafür als Erklärung dienen sollten, geben jedoch nur die Möglichkeit an, die Faktizität des Falls erklären sie nicht.

Um dieses Defizit in der Argumentation aufzuheben, greift Gregor auf die Vorstellung von einer gefallenen Engelmacht zurück. Nirgends hat Gregor diese These so weit ausgeführt und entfaltet wie in der *or cat*. In Kapitel 6 will er erklären, warum der Mensch faktisch nicht in seiner ursprünglichen Ausrichtung auf das wahrhaft Gute blieb.

Er weist darauf hin, daß die Väter¹⁷⁵ schon Antwort auf diese Frage gegeben haben und bezeugt so, daß er sich mit der nun folgenden Beantwortung der Frage in einer Tradition weiß, die so seiner Antwort ein noch größeres Gewicht gibt, zumal die Antwort keine *fabelhafte, legendenhafte Erzählung ist, sondern durch unsere Natur selbst ihre Glaubwürdigkeit erhält*.¹⁷⁶

In *or cat* 6.5 erzählt er dann, nachdem er auf die zweifache Natur des Menschen verwiesen hat: Die Mächte der geistigen Welt hatten vom Schöpfer Wirksamkeitsbereiche zugewiesen bekommen, in denen sie für den Bestand Sorge tragen sollten. So hatte auch eine Macht den Auftrag, über die irdische Region zu herrschen. Als aber der Mensch als *Abbildung der Macht von oben ausgestattet wurde und in ihm die gottebenbildliche Schönheit der geistigen Natur war*,¹⁷⁷ war es für diese Engelmacht *schrecklich und nicht auszuhalten, daß aus der ihr untergebenen Natur ein Sein entstand, das der höchsten Würde ähnlich gestaltet war*.¹⁷⁸

Diese Engelmacht hat in freier Selbstbestimmung das gewählt, was sie wollte. Sie hat die Augen vor dem Guten und Neidlosen verschlossen. *Sie hat dadurch, daß sie das Gute nicht wahrnehmen wollte, das Gegenteil des Guten*

¹⁷⁵ Zu der Quelle, aus der Gregor hier schöpft, siehe S.299f.

¹⁷⁶ *or cat* 6.1 PG.25,17f = Sr.28,16-29,2. Worauf bezieht sich die Formulierung 'μυτῶδης διήγησις'? Weist Gregor damit darauf hin, daß nicht ein (heidnischer) Mythos, sondern ein Bibeltext, nämlich Gen. 2,7 als Begründung angeführt wird? Oder meint er damit, daß man diese alte Erzählung von der Erschaffung des Menschen eben auf unsere Natur hin auslegen muß, so wie er es hier tut, und nicht bei dem vordergründigen Sinn stehebleiben darf? Die Nähe zur Formulierung in *or cat* 5.7, wo Gregor sagt, daß Mose uns *in Form von Erzählung Lehrsätze bietet* (PG.24,1 = Sr.24,7), scheint dies nahe zu legen. Dort geht es um genau dasselbe Thema: Die Schöpfungsgeschichte aus der Genesis bietet Lehrsätze über die Natur des Menschen. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Gregor meint, der Text der Genesis könnte als μυτῶδης διήγησις mißverstanden werden. Zumal er nur diesen einen Vers zitiert, der für sich genommen keine Erzählung ist. Deshalb ist es wahrscheinlicher, daß sich Gregor hier schon auf die Abschnitte *or cat* 6.5-6.7, in denen vom Fall der Engelmacht und deren Betrug gegenüber dem Menschen die Rede ist, Bezug nimmt. Diese Erzählung soll ja die hier gestellte Frage nach der Faktizität des Bösen erklären. Gregor will wohl sagen, daß diese Erzählung nicht als fabelhaft und unglaubwürdig abgetan werden kann, denn sie erhält ihre Glaubwürdigkeit aus unserer Natur, aus der Mischung aus νοητόν und αἰσθητόν. Freilich bleibt er die Verbindung dieser beiden Argumente schuldig. Er zeigt nicht, daß gerade der sinnliche Teil des Menschen schuld daran ist, daß der Mensch überhaupt getäuscht werden konnte. Diese Verbindung überläßt er dem Gesprächspartner selbst. Die Erwähnung der Tradition, d.h. der Väter, die auch schon die Frage nach der Faktizität des Bösen durch eine Erzählung vom Fall der Engelmacht beantwortet haben, belegt, daß Gregor hier schon auf diese Erzählung anspielt. Sie könnte eher als der Bibeltext als μυτῶδης διήγησις mißverstanden werden.

¹⁷⁷ *or cat* 6.5 PG.28,13f = Sr.32,6f

¹⁷⁸ *or cat* 6.4 PG.28,1f = Sr.32,9f

*kennengelernt. Das aber ist der Neid.*¹⁷⁹ Der Anfang einer jeden Sache ist auch die Ursache für alles aus dieser Sache zwingend Folgende. In diesem Sinne ist auch der Neid und die aus ihm entstandene Hinwendung zum Bösen der Grund für alle daraus folgenden Übel.

Der Neid ist für Gregor der Anfang aller Leidenschaften. Er ist die Urleidenschaft, die das Böse brachte, die erste aller Schlechtigkeiten.¹⁸⁰ Der Neid will das Gute des anderen nicht als Gutes sehen. Es ist ihm unerträglich, wenn etwas, was in der Hierarchie des Seins unter ihm steht, mit gleichen Ehren ausgestattet ist. Die gute, gottebenbildliche Ausstattung des Menschen wird von ihm nicht als gut, sondern als schlecht angesehen. Das, was vom Schöpfer gut geschaffen war, wurde für die Engelmacht durch den Neid zur Ursache für ihre Abkehr von eben diesem Schöpfer, von der Güte selbst. Dabei muß der Mensch, wie man aus der Hierarchie schlußfolgern kann, als Gottes Ebenbild der Engelmacht überhaupt nichts voraus haben. Auch sie ist mit Leben, Vernunft, Selbstbestimmungsmacht und allen anderen göttlichen Gütern ausgestattet. Sie könnte somit genauso als Ebenbild Gottes betrachtet werden. Sie ist dies sogar in noch höherem Maße als der Mensch, denn sie besteht nicht aus Sinnlichem und Geistigem, sondern nur aus Geistigem.

Nachdem also diese geistige Macht von ihrer natürlichen Ausrichtung auf das Gute getrennt war, und so zum Schlechten hin Übergewicht hatte, wurde sie von der Schwerkraft des Bösen, die mit der Wucht eines von einer Bergspitze rollenden Steines zu vergleichen ist, hinabgezogen.¹⁸¹

Das führte dazu, daß die Engelmacht nicht nur neidisch und dem Bösen zugewandt war, sondern selbst das Böse tat. Sie gebrauchte *ihre Denkkraft, die sie zur Betätigung der Teilhabe am Besseren vom Schöpfer bekommen hatte*,¹⁸² dazu, Schlechtes zu erfinden und auszudenken. *Sie täuschte geschickt den Menschen durch Trug und überredete ihn dazu, Mörder seiner selbst zu werden.*¹⁸³

Die nunmehr ganz in das Böse verstrickte Engelmacht konnte den Menschen nur durch Trug in ihre Gewalt bringen. Denn gerade die gottebenbildliche Ausstattung des Menschen, die ihr ja Zunder für den Neid war, machte es ihr unmöglich, den Menschen durch bloße Gewalt in ihre Macht zu bekommen.

*Denn stärker war die Macht des Segens Gottes als ihre Gewalt, deshalb unternahm sie es, ihn (sc. den Menschen) von der ihn stärkenden Macht abzuwenden.*¹⁸⁴ Nur als ein von Gott Abgewandter konnte der Mensch in die Hände des Feindes fallen. Wie jemand, der eine brennende Öllampe nicht ausblasen kann, Wasser ins Öl mischt, um die Flamme zu schwächen, *so mischte der Widersacher durch Trug der freien Selbstbestimmungsmacht des Menschen die Schlechtigkeit bei und bewirkte so eine gewisse Auslöschung und Schwächung*

¹⁷⁹ *or cat* 6.7 PG.28,49f = Sr.34,10ff

¹⁸⁰ *or cat* 29.3 PG.76,13 = Sr.109,1

¹⁸¹ *or cat* 6.9 PG.29,8 = Sr.35,11

¹⁸² *ibd.* PG.29,12f = Sr.35,16

¹⁸³ *ibd.* PG.29,17ff = Sr.36,1f Denkt Gregor hier an den Brudermord? Vgl. *or cat* 29.3 PG.76,13 = Sr.109,1

¹⁸⁴ *or cat* 6.11 PG.29,29f = Sr.36,12-14

*des Segens.*¹⁸⁵ Wo der Segen und die Stärke wich, nahm das Gegenteil den Platz ein. *Deshalb ist der Mensch in den gegenwärtigen Übeln, weil jener Anfang der Ausgangspunkt für ein solches Ende war.*¹⁸⁶

Welchen Sinn hat die hier gegebene Erklärung des Bösen durch die gefallene Engelmacht? Offenbar reichen Gregor die drei anthropologischen Argumente für die Erklärung des Bösen nicht aus, weil sie die Faktizität des Falls nicht erklären können. Der Rückgriff auf die Erzählung der Väter vom Neid der Engelmacht soll dies leisten. Gregor kann jedoch, wie die so wichtige Zusammenfassung des Themas am Ende von Kapitel 8 und auch zwei kurze Begründungen für den Fall in *or cat* 8.3 und 8.5 zeigen, ohne logische Schwierigkeiten auf die Erwähnung der Engelmacht und des Betrugs verzichten. Dort spricht er nur davon, daß dem Menschen seine natürliche Wandelbarkeit, die ursprünglich nur auf das Bessere abzielen sollte, ins Gegenteil ausglitt.¹⁸⁷

Erst in der Zusammenfassung von Kapitel 21 kommt die Rolle der Engelmacht wieder in den Blick, weil sie in dem folgenden Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen von großer Wichtigkeit ist. Diese beiden Sachverhalte bedingen einander. Ohne die Notwendigkeit dieser Gestalt bei der Erklärung des Christusgeschehens hätte der Fall ja auch mit dem einfachen Hinweis auf den Neid, der Gutes als schlecht ansieht - der von Gregor in *or cat* 29.3 erwähnte Brudermord in der Genesis wäre gute Illustration¹⁸⁸ - erklärt werden können. Denn wie bei der Erklärung der Gerechtigkeit müssen wir auch hier feststellen, daß bei konsequenter Betrachtung das Problem nur auf eine andere Ebene verschoben wurde. Andererseits ist die Lösegeldtheorie nur möglich, wenn die gefallene Engelmacht den Fall ausgelöst hat. Beide Sachverhalte lassen sich, wie gezeigt, aber auch mit rein theologischen Argumenten erläutern.

Es zeigt sich in beiden Fällen, daß die Methode Gregors, die alles bis ins Einzelne mit logischen Schlüssen zu erhellen und erklären versucht, hier an ihre Grenzen kommt. Eigentlich kann von der Faktizität des Abfalls des Menschen von Gott und vom dem Christusgeschehen nur ausgegangen werden. Herleiten kann man diese Fakten nicht. Auch die Aussagen von der Engelmacht können diese Fakten logisch nicht herleiten. Gregor meint jedoch, sich um eine Erklärung bemühen zu müssen, weil sich sonst seine Aussagen über die *Oikonomia* im Lichte der *Theologia* nicht halten ließen.

Bei allem Befremden über diese Lehre vom Sündenfall dürfen wir jedoch nicht übersehen: Der Mensch wird dadurch, daß der Feind ihn durch Trug getäuscht hat, keineswegs entschuldigt. Es ist *s e i n e* Torheit, der er die

¹⁸⁵ ibd. PG.29,36ff = Sr.37,1-4

¹⁸⁶ ibd. PG.29,43 = Sr.37,8-10

¹⁸⁷ *or cat* 8.18f PG.40,20ff = Sr.51,10f

¹⁸⁸ *or cat* 29.3 PG.76,13 = Sr.109,1

gegenwärtigen Übel verdankt.¹⁸⁹ Er hat sich freiwillig in sein Unglück gestürzt,¹⁹⁰ durch eine freie Betätigung seiner Selbstbestimmungsmacht.¹⁹¹ Es ist seine Tat, auch wenn sie durch den Betrug des Widersachers veranlaßt wurde. Auf die Schuldigkeit des Menschen kann schon im Blick auf die zweite Verwendung der Engelmacht im Argumentationsgang nicht verzichtet werden, denn ohne die Aussage vom berechtigten Anspruch des Feindes auf den Menschen ließe sich das Christusgeschehen nicht durch das Lösegeldmotiv erklären.

3.4. Die Folge des Falls - der leibliche Tod, ein gutes Geschenk Gottes

Selbst wenn alle Argumente anerkannt werden, die die Güte Gottes verteidigen sollen, indem sie die Gründe für den Fall des Menschen, nämlich die Freiheit, die Wandelbarkeit und die Leiblichkeit, als eigentlich positive, bzw. notwendige Gaben Gottes an den Menschen darstellen und damit nicht Gott, sondern den Menschen für den Fall verantwortlich machen, und selbst wenn die Tatsache anerkannt wird, daß sich Krankheiten und Leiden, wie Gregor in Kapitel 7 ausführt, notwendig aus der zusammengesetzten Natur unseres Leibes ergeben, es bleibt ein Grund, die Güte des Schöpfers und das Gutsein des Geschöpfes in Frage zu stellen: Das *größte, letzte Übel*,¹⁹² der Tod und die Sterblichkeit des Menschen. Alles bisher über die Güte des Schöpfers und des Geschöpfes Gesagte könnte durch die Tatsache, daß *unser Leben durch den Tod aufgelöst wird, ... daß unser Lebendigkeit durch die Sterblichkeit erlischt*,¹⁹³ negiert werden.

Diesem schwerwiegenden Argument begegnet Gregor mit der Behauptung des genauen Gegenteils: Gerade darin ist ein Übermaß göttlicher Wohltat zu sehen, weil man gerade dadurch dazu gebracht werden soll, *die Gnade der Fürsorge Gottes, die er für den Menschen hegt zu bewundern*.¹⁹⁴

Diese Behauptung ist außerordentlich überraschend, sogar provozierend. Entgegen allen allgemeinen Anschauungen, die im Tod das allergrößte Übel sehen, sieht Gregor im Tod eine gute Gabe Gottes, die durchaus als der erste Schritt in Richtung auf die Rettung bezeichnet werden kann. Anders könnte Gregor die Güte Gottes gegenüber dem Vorwurf der Sterblichkeit des Menschen nicht verteidigen. Der Tod ist eine gute - keineswegs eine strafende - Reaktion Gottes auf den Fall des Menschen und die daraus resultierende Befleckung mit der Schlechtigkeit.

¹⁸⁹ *or cat* 7.1 PG.29,49 = Sr.37,12; 8.19 PG.40,28 = Sr.51,17

¹⁹⁰ *or cat* 7.4 PG.32,53 = Sr.40,16; 21.5 PG.60,37 = Sr.84,7

¹⁹¹ *or cat* 8.3 PG.33,18f = Sr.42,6

¹⁹² *or cat* 8.1 PG.33,8 = Sr.41,5

¹⁹³ *ibd.* PG.33,8f = Sr.41,3-6

¹⁹⁴ *ibd.* PG.33,10 = Sr.41,9f

*Da wir uns in einer freien Betätigung der Selbstbestimmungsmacht die Gemeinschaft mit dem Bösen zugezogen haben, indem wir aus einer gewissen Lust heraus das Böse wie ein mit Honig gewürztes Gift in unsere Natur hineinmischten und so aus der ohne πάθος zu denkenden Glückseligkeit gefallen und zur Schlechtigkeit umgestaltet worden sind, darum wird der Mensch gleichsam wie ein tönernes Gefäß wieder in Erde aufgelöst, damit, wenn die jetzt von ihm aufgenommene Schmutzigkeit abgesondert ist, er zur anfänglichen Gestalt durch die Auferstehung umgestaltet werde.*¹⁹⁵ Gregor belegt seine Aussage mit einer Auslegung von Genesis 3,21. Er deutet die *Kleidung aus Fell*,¹⁹⁶ die dem Menschen nach dem Fall umgelegt wurde, als die Sterblichkeit. *Die Fähigkeit zu sterben, die von der unvernünftigen Natur hergenommen ist, hat der, der unsere Schlechtigkeit heilt, aus Fürsorge danach (sc. nach der Abwendung vom Guten) dem Menschen umgelegt, aber nicht, um für immer zu bleiben.*¹⁹⁷ Ein Kleidungsstück ist ja nur für eine bestimmte Zeit um den Körper gelegt und nicht mit ihm verwachsen.

Im folgenden wird deutlich, was hier unter der *Sterblichkeit, die nach dem Heilsplan der zur Unsterblichkeit geschaffenen Natur angelegt wurde*,¹⁹⁸ zu verstehen ist. Sie betrifft nur den äußeren Teil des Menschen, nicht aber den inneren, das göttliche Ebenbild.¹⁹⁹ Es handelt sich nämlich beim Tod nicht um eine Vernichtung des Sinnlichen, sondern nur um eine Auflösung. Aufgelöst kann aber nur etwas werden, was zusammengesetzt ist. *Vernichtung ist der Übergang ins Nichtsein, Auflösung dagegen ist das Wieder-in-die-Elemente-des-Kosmos-Auseinandergehen, woraus er (sc. der Leib) seinen Bestand hatte.*²⁰⁰ Damit ist gesagt, daß der Körper nicht aufhört zu existieren, selbst wenn er der sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist.

Daß die Auflösung des Leibes die Reinigung von der Befleckung durch die Schlechtigkeit zum Ziel hat, wird durch ein Bild deutlicher.

Ein mit flüssigem Blei gefülltes Gefäß muß, wenn das Blei erkaltet ist und sich nicht mehr ausgießen läßt, abgebrochen und neu geformt werden, damit der Besitzer es wieder der ursprünglichen Bestimmung gemäß gebrauchen kann.²⁰¹ *So nun auch der Bildner unserer Gefäße: Er wird, weil dem sinnlichen Teil - den leiblichen meine ich - die Schlechtigkeit beigemischt worden ist, das Gefäß zur uranfänglichen Schönheit wieder zusammenfügen, indem er den Stoff, der das Böse aufgenommen hat, auflöst und in der Auferstehung mit dem Gegenteil unvermischt wiederherstellt.*²⁰²

Mit diesem Bild hat Gregor die Behandlung des leiblichen Todes abgeschlossen. Der leibliche Tod besteht also in der Trennung von Leib und Seele.²⁰³ Diese ist genauer gesagt eine Trennung des Körpers von der Seele,²⁰⁴

¹⁹⁵ or cat 8.3 PG.33,18-27 = Sr.45,5ff

¹⁹⁶ or cat 8.4 PG.33,33 = Sr.43,5; siehe auch S.220ff. Zur Auslegung dieser Stelle bei bei Methodius siehe S.292ff.

¹⁹⁷ or cat 8.4 PG.33,39 = Sr.43,9ff; vgl. L.F.MATEO-SECO, muerte, S.30

¹⁹⁸ or cat 8.5 PG.33,45 = Sr.43,21ff

¹⁹⁹ ibd.PG.33,49 = Sr.44,3f

²⁰⁰ ibd.PG.33,50 = Sr.44,5f

²⁰¹ or cat 8.7 PG.36,7ff = Sr.44,17ff

²⁰² ibd.PG.36,15ff = Sr.45,6-11

²⁰³ or cat 16.4 PG.52,1 = Sr.69,14; 16.4 PG.52,7 = Sr.70,1. Diese Trennung drückt Gregor mit

die für den Körper wichtige Konsequenzen hat. Denn ohne die Seele ist der Körper, bzw. das Fleisch tot und unwirksam,²⁰⁵ denn die Seele ist das, was den Körper lebendig macht, was ihn im Leben hält. Sie ist sein Lebensprinzip.²⁰⁶

Der Trennung vom sinnlichen Leben ist die Auflösung des Körpers zugeordnet. Dieser Auflösungsstod, den Gregor auch mit Verwesung (φθορά) umschreibt, betrifft nur den Körper, denn er ist aus den vier Weltelementen zusammengesetzt.²⁰⁷ Ob durch diese Auflösung die Trennung von der Seele vollzogen wird, oder ob sie der Trennung nachfolgt, ist nicht eindeutig zu erheben. Der hier vorliegende Zusammenhang scheint darauf hinzuweisen, daß der Körper von der Seele weg aufgelöst wird und dadurch die Trennung zustande kommt. In den Kapiteln 13-16 unterscheidet Gregor deutlich zwischen der Trennung von Leib und Seele und der nachfolgenden Verwesung.²⁰⁸ Der Tod, die Trennung von Leib und Seele, hat nach Gregors Lehre einen bestimmten positiven Sinn: Der Mensch ist durch die Aufnahme des Schlechten unbrauchbar geworden. Er kann seine Bestimmung nicht mehr erfüllen. Deshalb ist der Tod notwendig, denn erst durch die Trennung von Leib und Seele wird die Voraussetzung dafür geschaffen, daß beide in der je eigenen Weise - der Leib durch die Verwesung und die Seele durch das Feuer²⁰⁹ - von der Schlechtigkeit gereinigt werden können, um dann in der Auferstehung wieder zum ursprünglichen Zustand vereinigt zu werden. Der Tod ist noch nicht das Heilsereignis selbst, er ist lediglich die Voraussetzung

Verben oder Substantiven der Wortstämme 'διακρι-' (16.4 PG.52,7 = Sr.70,2; 16.7 PG.52,22 = Sr.70,16) 'χωρι-' (16.4 PG.52,4 = Sr.69,17) aber auch 'διалу-' (35.7 PG.88,55 = Sr.133,9; 35.8 PG.89,9f = Sr.134,4) aus.

²⁰⁴ or cat 16.6 PG.52,15 = Sr.70,10

²⁰⁵ or cat 11.1 PG.44,11ff = Sr.57,12

²⁰⁶ Die in *an et res* gegebene Definition belegt dies. Gregor schreibt dort: *Seele ist ein geschaffenes, lebendiges, denkfähiges Wesen, das durch sich selbst dem organischen und empfindungsfähigen Leib Lebens- und sinnliche Wahrnehmungskraft verleiht, solange die dafür empfängliche Natur bestehend erscheint (an et res PG 46,29 B).*

²⁰⁷ or cat 8.7 PG.33,50 = Sr.44,6; vgl. 33.1 PG.84,9 = Sr.123,4f

Wie eng für Gregor die Begriffe φθορά, πάθος und διάλυσις zusammenhängen, zeigt eine Begriffsbestimmung zu 'ἄφθαρτος' in der kleinen trinitätstheologischen Schrift *Abl.* Im Zusammenhang der Bestimmung des göttlichen Wesens in Unterscheidung zu seinen drei Hypostasen schreibt Gregor: *Der Begriff 'unverweslich' aber ist dies, daß das, was ist, nicht in die Verwesung hin aufgelöst wird. Wenn wir folglich etwas 'ἄφθαρτος' nennen, sagen wir, daß die Natur nichts leidet (Abl GNO III/1 43,21ff).* Deutlich wird hier das μή πάσχειν als Erklärung und Synonym für Unverweslichkeit gebraucht. Daß Gregor in diesem Zusammenhang mit dem Verb 'διαλύομαι' 'φθορά' zu erklären versucht, zeigt, daß die Gleichsetzung von φθορά mit der nach dem Tode sich am Leib vollziehenden Auflösung in die Weltelemente gerechtfertigt ist. Diesen engen Zusammenhang beachten die Übersetzer nicht. Sie übersetzen 'Verderbnis' (J.BARBEL, S.79; H.HAYD, S.186 aber: in *or cat* 13.3 'Verwesung'). Dadurch wird nicht deutlich, daß es eine die Leiblichkeit des Menschen betreffende Aussage ist. Falsch ist die Übersetzung F.OEHLERS mit 'Zerstörung, Vernichtung' (S.59; S.119), da sie der Aussage Gregors in *or cat* 8.5 widerspricht, daß der Körper zwar aufgelöst, aber nicht vernichtet wird.

²⁰⁸ Siehe S.145

²⁰⁹ or cat 8.10 PG.36,39; 35.15 PG.92,29ff = Sr.139,1ff

für die Auferstehung, die erst die eigentliche Wiederherstellung ist. Er ist nicht als solcher ein positives Faktum, sondern nur deshalb, weil er ein Schritt auf dem Weg zum ursprünglichen Zustand ist. Das wird durch das Bild und auch die finale Struktur des bereits zitierten Satzes aus *or cat* 8.3²¹⁰ deutlich.

Die hier gegebene Interpretation des Todes als ein dem Menschen nach dem Fall von Gott gegebenes gutes Geschenk, das der menschlichen Natur wie ein Kleidungsstück umgehängt wurde, das Innere aber nicht berührt, widerspricht auf den ersten Blick den Aussagen in Kapitel 13, 15 und 16. Dort wird scheinbar genau das Gegenteil davon ausgesagt: Der Tod gehört zu dem, was unserer Natur *durch die ihr innewohnende Folgerichtigkeit*,²¹¹ bzw. *gemäß der ihr eigentümlichen Verbindung*²¹² zukommt. Der Tod ist wie die Geburt eine *Eigentümlichkeit unserer Natur*.²¹³ Er ist Eigentümlichkeit der fleischlichen Natur.²¹⁴ Er ist eine natürliche Bewegung.²¹⁵ Schon im Zusammenhang der Entfaltung der Gotteslehre begegnet diese anthropologische Grundaussage. *Denn da unsere Natur vergänglich und schwach ist, deshalb ist schnell hinsterbend unser Leben, bestandslos unsere Macht und ohne Festigkeit unser Wort*.²¹⁶ Die Sterblichkeit wird als eine Grundgegebenheit des menschlichen Lebens angeführt, die aus der Natur des Menschen folgt. Nur zweimal sind solche Aussagen im ersten Teil der *Oikonomia* angeklungen. Es war davon die Rede, daß Krankheit und Tod *zwangsläufig* den Menschen treffen,²¹⁷ weil sein Körper zusammengesetzt ist, weil der Mensch als ganzer aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Dieses Zusammengesetztsein ist also Grund der Trennung, der Auflösung.

Selbst im Zusammenhang mit Christus wird gesagt, daß die menschliche Natur auch bei ihm nach ihrer eigenen Folgerichtigkeit zur Trennung von Leib und Seele fortschritt.²¹⁸ Ist bei dieser Aussage vergessen, daß der Tod eine Reaktion Gottes auf die Sünde ist? Gregor verneint das vehement durch die rechte Bestimmung des *πάθος*, indem er den Tod Christi, der sich durch die Auferstehung auszeichnet, von dem Tod, wie er beim gefallenem Menschen wahrzunehmen ist, dem die Verwesung folgt, unterscheidet.²¹⁹ Hier werden also die Trennung von Leib und Seele und die nachfolgende Auflösung unterschieden. Die Trennung scheint als 'Nicht-*πάθος*' der menschli-

²¹⁰ Siehe S.142 *or cat* 8.3 PG.33,25 = Sr.42,12; vgl. 35.7 PG.88,55 = Sr.133,9

²¹¹ *or cat* 16.7 PG.52,21 = Sr.70,16

²¹² *or cat* 16.1 PG.49,26 = Sr.67,8; 16.9 PG.52,52 = Sr.72,10

²¹³ *or cat* 32.2 PG.80,7 = Sr.115,13

²¹⁴ *or cat* 13.1 PG.45,4 = Sr.59,17

²¹⁵ *or cat* 16.2 PG.49,35 = Sr.68,7; 16.4 PG.52,5 = Sr.69,18; Vgl. L.F.MATEO-SECO, muerte, S.43

²¹⁶ *or cat* 1.3 PG.13,23ff = Sr.8,9ff

²¹⁷ *or cat* 7.3 PG.32,31 = Sr.39,9; 8.15 PG.37,38 = Sr.50,3

²¹⁸ *or cat* 16.7 PG.52,21 = Sr.70,15

²¹⁹ Siehe S.119ff

chen Natur eigentümlich zu sein, sofern sie eine zusammengesetzte ist. Die Auflösung dagegen scheint die Folge der Sünde bzw. die Reaktion Gottes auf die Sünde zur Reinigung des Leibes zu sein. Doch auch diese Interpretation löst die bisher aufgezeigten Widersprüche nur teilweise. Denn sie kann nicht erklären, wie ein und dieselbe Tatsache zum einen in der Natur des Menschen liegt, zum anderen die gute Reaktion Gottes ist.

Noch deutlicher wird das Problem, wenn wir uns einen weiteren Widerspruch ansehen: Es ist in Kapitel 8 gesagt, daß die Sterblichkeit *dem zur Unsterblichkeit* geschaffenen Menschen beigelegt ist.²²⁰ Ziel des Menschseins war und ist die Unsterblichkeit.²²¹ Eindeutig hatte Gregor in *or cat* 5.6 formuliert, daß der Mensch *in sich das Unsterbliche haben mußte, damit er durch die ihm gegebene Kraft das Höhere erkenne und nach der göttlichen Ewigkeit verlange*.²²² Wenn diese Aussage bedeuten soll, daß zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen die Unsterblichkeit gehörte, dann widersprechen ihr alle Aussagen, die wie in Kapitel 13, 16 und 32 den Tod als zur Natur des Menschen gehöriges Phänomen bezeichnen. Man könnte geneigt sein, diesen Widerspruch zu lösen, indem man annimmt, daß die Leiblichkeit vor dem Fall eine andere, unzusammengesetzte war. Für diese Annahme gibt es aber in der *or cat* keinen Anhaltspunkt. Außerdem löst sie das Problem nicht, da die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele damit nicht beseitigt ist. Diese ist, wie bereits gezeigt, ursprünglich und hat einen ganz bestimmten Sinn, den der Mensch nur als ein aus Sinnlichem und Geistigem Zusammengesetzter erfüllen kann.

Man kann diesen Widerspruch durch die Berücksichtigung der ontologischen Hauptunterscheidung und der aus dieser für den Menschen erwachsenden Konsequenzen lösen. Die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele im ganzen und die Zusammensetzung des Körpers aus den Weltelementen im besonderen führen von sich aus folgerichtig und naturgemäß zur Trennung, zur Auflösung, weil es das Naturgemäße einer jeden Zusammensetzung ist, getrennt zu werden. Insofern ist die Trennung in der Natur angelegt. Sie tritt jedoch solange nicht ein, wie der Mensch in seiner schöpfungsgemäßen Ausrichtung auf Gott, der das Leben selbst ist²²³ und ihn im Sein hält,²²⁴ verharret. Sobald er sich aber von dieser Quelle seines Lebens abwendet, oder besser gesagt, sobald die Seele sich davon abwendet und der Tod der Seele eintritt,²²⁵ führt die Zusammensetzung dazu, daß der Mensch

²²⁰ *or cat* 8.5 PG.33,46 = Sr.44,1

²²¹ In meinem Aufsatz "Unsterblichkeit und Tod" In: Studien zu Gregor von Nyssa, ist im Resümee S. 231 ein peinlicher Druckfehler aufgetreten, der genau das Gegenteil aussagt, weil das wichtige "Un-" vergessen worden ist. Der Mensch ist bestimmt und befähigt zur Unsterblichkeit, nicht zur Sterblichkeit.

²²² *or cat* 5.6 PG.21,54 = Sr.23,18

²²³ *or cat* 1.6 PG.13,50 = Sr.9,15; vgl. 37.1 PG.93,9 = Sr.142,2

²²⁴ *or cat* 32.6 PG.80,51 = Sr.119,1; siehe S.129ff

²²⁵ *or cat* 8.8 PG.36,26 = Sr.46,1; siehe S.136ff

der Trennung preisgegeben ist. Er wird dann nicht mehr von Gott im Leben gehalten. Gott hindert dann die natürliche, zwangsläufige Abfolge, die Trennung des Zusammengesetzten nicht.²²⁶ So läßt sich der Tod zum einen als ein in der Natur des Menschen begründetes Phänomen und zum anderen als Gottes Reaktion auf den Fall des Menschen verstehen.²²⁷ Das Zusammengesetztsein wäre so nicht der Grund für die Trennung, - der Grund ist die Abkehr von Gott - sondern lediglich die Voraussetzung, da etwas, was nicht zusammengesetzt ist, nach Gregor auch nicht aufgelöst werden kann.²²⁸

Nach diesen Überlegungen läßt sich zusammenfassend sagen: Unsterblich ist der Mensch nur solange, wie er, bzw. konkreter seine Seele, auf Gott ausgerichtet ist. Wenn die Seele sich von Gott als ihrem Lebensprinzip abwendet und körperliche Kriterien zur Beurteilung des Guten gelten läßt, stirbt sie.²²⁹ Das kann für den von ihr her lebenden Körper nicht ohne Folgen bleiben. Demnach ist die Unsterblichkeit kein in dem Menschen selbst begründetes Prinzip, sondern sie ist eine Unsterblichkeit aus Teilhabe am Ewigen. Das entspricht der Tatsache, daß der Mensch auch nur aus Teilhabe am Leben lebt und aus Teilhabe am wahrhaft Seienden im Sein gehalten wird.²³⁰ Nur so ist es zu erklären, daß dem Menschen die Unsterblichkeit durch die Abkehr von Gott verloren gehen konnte, daß *durch die Abkehr vom Leben der Tod eingeführt wird*.²³¹

Auf dem Hintergrund und zur Bestätigung der hier vorgetragenen Argumentation müssen die Aussagen von der Unsterblichkeit des Menschen noch einmal kurz in den Blick genommen werden. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Gregor in Kapitel 8 bewußt seiner Lehre von der finalen Grundstruktur des Menschen gemäß formuliert: *zur Unsterblichkeit* und nicht *in Unsterblichkeit*.²³² Diese Aussage gibt also keinen Zustand an, sondern ein Ziel. Der Mensch ist *auf* die Unsterblichkeit *hin* geschaffen. Er hat nicht die Unsterblichkeit in sich, sondern etwas Unsterbliches, wie Gregor ganz bewußt in *or cat* 5.6 formuliert.²³³ Gemeint ist die Seele. Sie ist als rein

²²⁶ *or cat* 16.9 PG.52,52 = Sr.72,10

²²⁷ Daß beide Aussagen auf diese Weise vermittelt werden können und nicht alternativ verstanden werden müssen, hat auch J.H.SRAWLEY nicht gesehen. "According to Gregory death was a temporary institution, not a necessity of man's nature". (S.XXV)

²²⁸ *or cat* 8.8 PG.36,32 = Sr.46,5

²²⁹ Siehe S.136ff und S.244

²³⁰ *or cat* 25.1 PG.65,41 = Sr.95,3ff Auch D.L.BALÁS, Participation, hat die von ihm dargestellte Konzeption von der Teilhabe des Menschen am Leben Gottes nicht dazu verwendet, zu zeigen, daß Gregor unter diesem Aspekt auch davon sprechen kann, daß der Tod zur menschlichen Natur gehört.

²³¹ *or cat* 8.19 PG.40,24 = Sr.51,13

²³² *or cat* 8.5 PG.33,46 = Sr.44,1; siehe S.129ff

²³³ *or cat* 5.6 PG.21,54 = Sr.23,18 Auf diese Nuance haben die Übersetzer bis auf J.H.SRAWLEY nicht geachtet. Die meisten übersetzten 'τὸ ἀθάνατον' mit 'Unsterblichkeit'. (H.HAYD, S. 135; F.OEHLER, S.25; W.C.v.UNNIK, S.91; vgl. auch L.F.MATEO-SECO, muerte, S.461) J.BARBEL und L.MÉRIDIÉ interpretieren noch weiter und übersetzen: "den Grund der Unsterblichkeit" (J.BARBEL, S.39), bzw. "le principe d' immortalite" (L.MÉRIDIÉ, S.29).

geistiges unzusammengesetztes Wesen in ihrer fortwährenden Teilhabe am Ewigen zur Unsterblichkeit bestimmt und befähigt. Diese Bestimmung und Befähigung geht in der Mischung des Menschen auf den Leib über, der qua Teilhabe an der Seele an der Unsterblichkeit teilhaben kann, solange die Seele selbst an der Ewigkeit Gottes teilhat. Tritt aber der Tod der Seele ein, indem sich die Seele von dem Prinzip ihrer Unsterblichkeit, von Gott abwendet, ist der Mensch dem Gesetz seiner Natur ausgeliefert. Das Zusammengesetzte wird getrennt, es löst sich auf. Dem Tod der Seele, der schon in diesem Leben eintritt, folgt der sinnliche Tod, die Trennung von Leib und Seele und die Auflösung des Leibes in der Verwesung.

Letzterem hat Gott in seiner Weisheit und im Überfluß seiner Güte eine positive Funktion gegeben. Der leibliche Tod, die Verwesung des Körpers wird ein Stadium der Reinigung von der Schlechtigkeit und damit eine Vorstufe der durch Christi Auferstehung für alle Menschen erwirkten Auferstehung der Toten. Die Lehre vom Tod in der *or cat* ist somit der erste Schritt der Soteriologie der *oratio catechetica*.

4. DIE KONTINUITÄT DER *OIKONOMIA*

Es konnte gezeigt werden, daß das Christusgeschehen, wie Gregor lehrt, ganz und gar der Lehre von den Eigenschaften Gottes entspricht, weil es der Güte, der Menschenliebe Gottes entspricht. Diese Liebe war auch als der Grund dafür erkannt worden, daß Gott den Menschen überhaupt geschaffen hat. Wie Gregor in *or cat* 5 ausgeführt hat, hat Gott den Menschen geschaffen, damit das göttliche Licht nicht ungeschaut, die Herrlichkeit nicht unbezeugt, die Gnade und Güte Gottes nicht ungenützt und ungenossen bleibt. Der Mensch ist zum Teilhaber an den göttlichen Gütern bestimmt, als ein freies Gegenüber Gottes. Er sollte Leben haben, Leben im Vollsinn des Wortes, nicht bloßes Dasein, sondern ein Leben in Anteilhabe am Leben Gottes. Das alles wollte Gott aus Liebe. Diese Liebe hält er, auch nachdem der Mensch aus dieser Bestimmung gefallen ist, durch. Sie ist der Grund, warum sich Gott weiterhin um den Menschen bemüht. Dementsprechend stimmen auch die Zielsetzungen der Erschaffung des Menschen und des Christusgeschehens überein. Gott will seine *Oikonomia* trotz des Falls noch vollenden.

Doch diese Aussage ist von Gregor gewiß nicht beabsichtigt. Der Mensch hat nicht das Prinzip der Unsterblichkeit in sich, so daß er durch sich selbst oder etwas in ihm unsterblich wäre. J.H.SRAWLEY hat m.E. mit Recht die etwas umständliche Formulierung Gregors in der Anmerkung folgendermaßen interpretiert: "τὸ ἀθάνατον" is that part of man which is immortal" (SRAWLEY, S.23), und schreibt in seiner Übersetzung: "but that it should have within it an element that is immortal" (SRAWLEY, transl, S.36).

Diese Kontinuität in der Absicht Gottes wird besonders in der Überleitung vom ersten zum zweiten Teil der *Oikonomia* deutlich.

Gregor lehrt in *or cat* 8.14 zusammenfassend: Der Schöpfer hat die Abwendung der Menschheit vom Guten vorhergesehen, und hat aber ebenso *ihre Wiederrückrufung zum Guten erkannt. Was war nun besser, unsere Natur überhaupt nicht zur Entstehung zu bringen, weil er voraussah, daß der, der werden sollte, sich am Guten verfehlen werde, oder, wenn er ihn geschaffen hat und er (sc. der Mensch) erkrankt ist, ihn auch wieder zur anfänglichen Gnade durch Buße zurückzurufen?*²³⁴

Die Antwort, die Gregor nicht eigens gibt, muß selbstverständlich heißen: Schöpfung und Erlösung ist Gottes Güte und Macht angemessener, als daß er sich durch den vorhergesehenen Fall des Menschen von der Schöpfung abhalten läßt. Denn dadurch kommt trotz der zwangsläufigen Wandelbarkeit des Geschöpfes, der Selbstbestimmungsmacht des Menschen und seiner Mittelstellung zwischen Sinnlichem und Geistigem der in der Liebe begründete Wille Gottes doch noch ganz zur Vollendung. Am Ende ist auf diese Weise jemand da, der die göttlichen Güter genießt, sie lobt und an ihnen teilhat.

Dieser Übereinstimmung in der Motivation und in der Ausrichtung zwischen Schöpfung und Erlösung entspricht die Identität des Handelnden. Darauf scheint Gregor schon in der Zusammenfassung verweisen zu wollen, indem er an die wichtigsten Aussagen über den Logos erinnert:

Der Logos Gottes wird als ein tatsächlich beständiger, realisierter - eben hypostatischer - aufgefaßt. Er bestimmt sich selbst und hat zu allem Guten die Neigung. Er vermag als schöpferische Macht Gottes alles, was er will. Er ist es, *dessen Wille und Werk das Leben allen Seins ist, durch den auch der Mensch ins Leben geführt wurde, gottähnlich geschmückt mit allem Schönsten.*²³⁵

Allein dem Logos Gottes war es möglich, dem Menschen durch sich selbst die Rückkehr zum wahren Leben in den Sakramenten und im Glauben zu ermöglichen. Das wird in der bereits zitierten Überleitung deutlich gesagt.

*Der aus Torheit in diese und solcherlei (sc. Übel) Gefallene ... durch wen sollte er wieder zu der anfänglichen Gnade zurückgerufen werden? Wem kam die Wiederaufrichtung des Gefallenen, das Zurückrufen des Zugrundegegangenen, die Führung des Verirrten zu? Wem anders als dem, der ganz und gar Herr der Natur ist, dem allein, der von Anfang her das Leben gegeben hatte, war es möglich und zugleich geziemend, das Zugrundegegangene (sc. Leben) wieder zurückzurufen. Das hören wir vom Mysterium der Wahrheit und lernen es: daß Gott am Anfang den Menschen geschaffen und den Gefallenen gerettet hat.*²³⁶

Mit diesen Worten hat Gregor in großer Deutlichkeit die Kontinuität von Schöpfung und Erlösung hervorgehoben. Das Christusgeschehen dient dem-

²³⁴ *or cat* 8.14 PG.37,31ff = Sr.49,17-50,2

²³⁵ *or cat* 8.17 PG.40,9ff = Sr.50,25-51,2

²³⁶ *or cat* 8.19f PG.40,31ff = Sr.51,17- 52,6

selben Zweck wie die Schöpfung. Es entspringt aus derselben Motivation und hat dasselbe Objekt, den Menschen, und dasselbe Subjekt, den Logos Gottes. Nur durch dieses Handeln des Logos Gottes konnte der Mensch gerettet werden. Darum läßt sich Gottes Handeln als Schöpfer und Erhalter einerseits und das als Erlöser andererseits vergleichen. Gregor tut dies in Kapitel 25.

Mit der allgemeinen Gegenwart Gottes in allem will er die Tatsache, daß damals im Christusgeschehen *das Göttliche in unserer Natur gewesen ist*,²³⁷ untermauern. Allgemein gilt, daß Gott, der wahrhaft Seiende, in der Welt wirkt, indem er sie schafft und erhält, indem er sie werden und am Sein Anteil haben läßt. Daß sich die allgemeine Anwesenheit Gottes in der Welt, sein Schaffen und Erhalten, von der konkreten Anwesenheit im Christusgeschehen unterscheidet, ist Gregor bewußt. Der Fortgang des Gedankens zeigt dies deutlich. *Denn wenn auch die Art der Gegenwart Gottes bei uns nicht dieselbe ist wie jene, so wird doch gleichermaßen anerkannt, daß er jetzt in uns ist und daß er es damals war.*²³⁸

Entsprechend dieser Aussage kann der Vergleich nicht so interpretiert werden, als sei Gottes Anwesenheit im Christusgeschehen nur ein Einzelfall der allgemeinen Anwesenheit Gottes in der Welt. Der Vergleichspunkt liegt in der eben entfalteten Gottesvorstellung. Gregor will zeigen, daß Schaffen und Erhalten einerseits und das Christusgeschehen andererseits sich entsprechen, weil sie dieselbe Gottesvorstellung voraussetzen. Gott ist tätig als Schöpfer und Erhalter.²³⁹ Das gehört, wie Gregor lehrt, zu seinen Eigentümlichkeiten. Er ist immer der Welt, dem endlichen Geschöpf, dem Menschen zugewandt. Das bedeutet nicht die Preisgabe seiner ἀπάθεια bzw. seiner Selbstmächtigkeit. Er schafft und erhält aus dem Überfluß seiner Liebe.²⁴⁰ Die Liebe läßt ihn nicht allein auf sich bezogen sein, sondern aus sich herausgehen. Diese Liebe veranlaßt ihn auch zum Christusgeschehen.²⁴¹ Er ist darin in ganz besonderer Weise der Welt zugewandt. Die Fortsetzung der Argumentation zeigt den Vergleichspunkt noch einmal in leicht modifizierter Form.²⁴²

²³⁷ *or cat* 25.1 PG.65,39f = Sr.95,1

²³⁸ *or cat* 25.2 PG.65,51 = Sr.95,11ff. Es wird unterschiedlich beurteilt, worauf 'κατὰ τὸ ἴσον' zu beziehen ist. J.H.SRAWLEY, transl., S.179, sowie L.MÉRIDIÉ, S.119, und im Gefolge von beiden auch J.BARBEL, S.68, übersetzen die Wendung, als bezöge sie sich auf die Aussage der Anwesenheit Gottes. Dies ist aber genau das Gegenteil von dem, was in dem Nebensatz zuvor ausgesagt ist. Dort wird ja eigens hervorgehoben, daß sich die Arten der Anwesenheit unterscheiden. Daher ist der Interpretation von H.HAYD, S.172, zuzustimmen, der diese Wendung auf den Akt des Anerkennens bezieht. Diese Interpretation beachtet den Kontext und nimmt den Duktus des Zusammenhanges auf, der darauf zielt, daß beide Anwesenheiten Gottes gleichermaßen anerkannt werden müssen. Die Interpretation von K.WEIB, S.51, und F.OEHLER, S.93, sind an dieser Stelle nicht eindeutig, lassen sich aber eher der von H.HAYD zuordnen.

²³⁹ Vgl. *or cat* 12.2 PG.44,42 = Sr.59,4; 24.2 PG.64,33 = Sr.91,10

²⁴⁰ *or cat* 5.3 PG.21,26f = Sr.22,8

²⁴¹ *or cat* 15.2 PG.48,12f = Sr.63,8

²⁴² Zitat siehe S.197

Die 'Anwesenheiten' Gottes werden eindeutig von ihrem Ziel her bestimmt. Die allgemeine Anwesenheit zielt, wie bereits ausgeführt wurde, auf das Schaffen und Erhalten. Die spezielle Anwesenheit Gottes im Christusgeschehen zielt auf die Rettung des gefallen Menschen. Die Art ist dem jeweiligen Ziel angemessen und daher verschieden. Beide Ziele treffen aber darin zusammen, der ganzen Schöpfung die Teilhabe an den göttlichen Gütern zu ermöglichen. Die gemeinsame Zielsetzung ermöglicht den Vergleich, der von der allgemeinen Anwesenheit Gottes in der Welt seine besondere im Christusgeschehen stützen soll.

5. DAS CHRISTUSGESCHEHEN - DIE GOTT ENTSPRECHENDE MITTE DER *OIKONOMIA*

Nachdem deutlich herausgestellt ist, daß das Christusgeschehen den Haupt-eigenschaften Gottes und konsequenter Weise auch der Erschaffung des Menschen in Motivation und Zielsetzung entspricht, und andererseits durch die Darstellung der Anthropologie klar geworden ist, daß sich der Mensch nicht selbst retten konnte, sondern allein durch den Logos Gottes gerettet werden konnte, soll nun gefragt werden, wie und durch welches Ereignis dieses Ziel tatsächlich erwirkt worden ist.

5.1. Das Verhältnis von Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Christi

Die Begriffe, mit denen Gregor das Christusgeschehen zusammenzufassen versucht, zeigen, daß er keine speziellen Termini verwendet, um das Christusgeschehen in seiner Ganzheit zu benennen. Er verwendet sehr vielfältige Formulierungen, um *das große Mysterium der göttlichen Menschwerdung*²⁴³ auszusagen: *im Menschen sein*,²⁴⁴ *in Natur eines Menschen sein*,²⁴⁵ *sich im Fleisch offenbaren*,²⁴⁶ *Hinabsteigen des Göttlichen*,²⁴⁷ *(Geboren-) Werden Gottes in den Menschen*,²⁴⁸ *Sich Verbinden Gottes mit menschlicher Natur*,²⁴⁹ *Sich im Leben aufgehalten haben*.²⁵⁰ Für die enge Verbindung von Göttlichem und Menschlichem - also für die spezielle christologische Thematik, die später eigens bedacht werden soll - verwendet Gregor in der *or cat* am häufigsten Wörter, die eine Vermischung, eine enge Verbindung bezeich-

²⁴³ *or cat* 26.9 PG.69,31 = Sr.101,2

²⁴⁴ *or cat* 10.3 PG.44,2 = Sr.57,5; 25.1 PG.65,48 = Sr.95,9

²⁴⁵ *or cat* 11.2 PG.44,18 = Sr.57,18; 25.1 PG.65,39 = Sr.95,1

²⁴⁶ *or cat* 12.1 PG.44,29 = Sr.58,9; vgl. 37.12 PG.97,8f = Sr.151,10

²⁴⁷ *or cat* 14.1 PG.45,50 = Sr.62,10

²⁴⁸ *or cat* 15.2 PG.48,5 = Sr.63,2; vgl. 28.2 PG.73,16 = Sr.106,6

²⁴⁹ *or cat* 17.2 PG.49,1 = Sr.66,6

²⁵⁰ *or cat* 18.1 PG.53,33+36 = Sr.74,8+12; siehe S.90

nen.²⁵¹ Alle Formulierungen für das Christusgeschehen beschreiben in irgendeiner Weise den Aufenthalt Gottes im Bereich des Menschen. Sie sind nicht in erster Linie Ausdrücke für die Menschwerdung, sondern für das Menschsein. Das wird schon daran deutlich, daß es in diesen Zusammenhängen meist um das geht, was nach der Geburt kommt.²⁵² Besonders deutlich ist dies in *or cat* 26.9, wo Gregor das einzige Mal in der *or cat* den sonst üblichen griechischen terminus technicus für die göttliche Menschwerdung 'ἐνανθρώπησις' gebraucht.²⁵³

Er interpretiert diesen Ausdruck mit dem folgenden Satz: *Denn dadurch, daß er sich mit der Menschheit vermischte, indem er durch alle Eigentümlichkeiten der Natur wurde, Geburt, Ernährung, Wachstum und auch bis zur Erfahrung des Todes hindurchschritt, hat er alles Erwähnte bewirkt, nämlich den Menschen von der Schlechtigkeit befreit und selbst den Erfinder der Schlechtigkeit geheilt.*²⁵⁴

'Menschwerdung' wird hier inhaltlich entfaltet durch die für Gregor typische christologische Formulierung von der Vermischung.²⁵⁵ Die sich anschließenden interpretierenden Partizipialaussagen aber zeigen, daß weder 'ἐνανθρώπησις' noch 'καταμινύσιναι' auf den Vorgang der Geburt verengt werden dürfen. Sie umfassen das ganze Christusgeschehen: Geburt, Wachstum, ja auch Tod.²⁵⁶ Insofern ist die übliche Übersetzung von 'ἐνανθρώπησις' mit 'Menschwerdung' für Gregor nicht treffend. Ähnliches können wir auch in *or cat* 11.2 beobachten, wo Gregor die christologische Fragestellung mit dem Hinweis auf die Unfaßbarkeit ablehnt.

Genauso wie wir in Bezug auf die Schöpfung das 'Daß' glauben und nicht nach dem 'Wie' fragen, so muß uns auch die Tatsache, daß *Gott in der Natur eines Menschen gewesen ist*,²⁵⁷ genügen, was ja außerdem durch die berichteten Wunder gestützt wird.

Alle Übersetzungen übersetzen hier, 'daß Gott geboren worden sei' oder ähnlich, obwohl der Textbefund eindeutig anders ist.²⁵⁸ Sie verengen damit die Tatsache, von der hier geredet wird, die Tatsache des *Im-Menschen-Sein Gottes* auf die Menschwerdung, auf die Geburt. Bei dieser Übersetzung

²⁵¹ Siehe S.195

²⁵² Wunder *or cat* 11.2 PG.44,18 = Sr.57,18; oder Werke *or cat* 12.1 PG.44,29 = Sr.58,9

²⁵³ *or cat* 26.9 PG.69,31 = Sr.101,2

²⁵⁴ *ibid.* PG.69,31ff = Sr.101,2-8

²⁵⁵ Diese ist als flektierte Verbform deutlich den erläuternden Partizipialaussagen übergeordnet.

²⁵⁶ Der Tod wird eigens hervorgehoben, weil im Vergleich zu allen anderen Geschehnissen des Lebens Christi in dem hier erörterten Zusammenhang ihm die größte Bedeutung zukommt. Denn erst im Tod fand die Annäherung an den Erfinder des Bösen, und damit der Beginn seiner Reinigung und Heilung statt.

²⁵⁷ *or cat* 11.2 PG.44,17 = Sr.57,18

²⁵⁸ H.HAYD, S.151; J.BARBEL, S.52; F.OEHLER, S.55; J.H.SRAWLEY, transl, S.55 "that GOD came in man's nature"; L.MÉRIDIÉ, S.71. Alle Textzeugen überliefern γεγενῆσθαι und nicht, wie man aus dieser Übersetzung schließen könnte, γεγενῆσθαι.

ist dieselbe Verengung des Heilsgeschehens in Christus auf den Aspekt der Inkarnation festzustellen, wie bei der Übersetzung von 'οἰκονομία' in *or cat* 5.1.²⁵⁹ Damit ist die Intention Gregors nicht verstanden. Es geht ihm natürlich um das gesamte Menschsein Christi, von der Geburt bis zum Tod. Das zeigt sich auch daran, daß er das, was mit dem Ausdruck gemeint ist, durch die in den Evangelien berichteten Wunder bestätigt sieht. Hätte Gregor den Akzent auf die Geburt legen wollen, dann hätte er nicht den Infinitiv des Perfekts, sondern den des Aorists benutzt. Mit Inkarnation, also 'geboren werden', ist das Christusgeschehen für Gregor nicht hinreichend beschrieben, denn die Geburt Christi erhält ihre soteriologische Bedeutung nur durch das, was danach geschah. Besonders deutlich wird dieser Befund im Zusammenhang der Widerlegung der Apolinarischen Lehre in Kapitel 27.

Gregor beginnt mit der Feststellung: *Es war ganz und gar folgerichtig, daß der, der sich mit unserer Natur vermischt hat, durch alle ihre Eigentümlichkeiten die Vermischung mit uns aufnahm.*²⁶⁰

Durch die Wortstellung ist die Aussage der Folgerichtigkeit betont. Es geht nicht mehr nur darum, was Gott angemessen ist, sondern was zur Rettung notwendig war.²⁶¹ Beide Fragestellungen sind natürlich nicht voneinander zu trennen, wie der Fortgang des Kapitels deutlich zeigt. Doch die Voraussetzung, von der aus hier argumentiert wird, ist die Tatsache, daß Gott *zum Zweck der Hilfe* das Christusgeschehen unternimmt.²⁶² Gregor argumentiert vom Skopos her. Von der Zielstellung des göttlichen Willens her ist die Vereinigung mit *al l e n* Eigentümlichkeiten des Menschen folgerichtig, konsequent und logisch, ja notwendig. Andernfalls wäre der Heilswille der Reinigung und Wiederaufrichtung der gefallenen Natur nicht vollkommen zur Wirkung gelangt.

Gregor vergleicht das Heilswerk Christi mit der Reinigung eines beschmutzten Gewebes, das man selbstverständlich auch nicht nur teilweise, sondern ganz und gar von den Flecken reinigt, um den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen. *So mußte die reinigende Macht, da das menschliche Leben am Anfang und am Ende und in allem dazwischen durch die Sünde befleckt worden war, durch alle (Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur) geschehen, damit nicht das eine durch Reinigung geheilt und das andere ungeheilt übergegangen wird.*²⁶³

²⁵⁹ Siehe S.59ff

²⁶⁰ *or cat* 27.1 PG.69,40 = Sr.101,10

²⁶¹ Die Übersetzungen von H.HAYD und J.H.SRAWLEY könnten so mißverstanden werden, als ginge es hier noch einmal wie in Kapitel 9 darum, zu zeigen, daß es Gott angemessen war. (J.H.SRAWLEY, transl., S.83: "consistent"; vgl. aber J.H.SRAWLEY, S.101, Anm.: "needful"; H.HAYD, S.175: "angemessen".

²⁶² *or cat* 27.3 PG.72,6ff = Sr.102,16

²⁶³ *or cat* 27.1 PG.69,48ff = Sr.102,1ff. Die Formulierung διὰ πάντων kann aufgrund der parallelen Formulierungen und der Aussage des ersten Satzes dieses Kapitels wie in unserer Übersetzung ergänzt werden.

Christus muß durch alle Eigentümlichkeiten hindurchgehen, in ihnen sein, sie annehmen. Diese Formulierungen begegnen immer wieder parallel.²⁶⁴ Damit hat Gregor das schlagende Argument gegen die Lehre des Apollinarius, mit der dieser den anstößigen Vorgang der menschlichen Geburt von Gott fernhalten wollte, indem er lehrte, Gott habe sich vom Himmel her mit einem himmlischen Leibe verbunden. Dieser Lehre widerspricht Gregor mit aller Entschiedenheit:

Im Himmel ist das Menschliche nicht zu finden. Dort gibt es keinerlei Schlechtigkeit, die zu heilen ist. *Der sich aber in den Menschen hineinmischte, tat diese Vermischung aber zum Zweck der Hilfe.*²⁶⁵ Wie konnte sich Gott vom Himmel her mit dem Menschen zum Zweck der Hilfe verbinden, wenn dort weder Mensch noch Schlechtigkeit zu finden ist? *Welche Aufrichtung unserer Natur hätte wohl stattgefunden, wenn etwas Himmlisches die Göttliche Vermischung aufgenommen hätte, wo doch das irdische Leben krank war?*²⁶⁶ Die erwartete negative Antwort begründet Gregor: *denn es geschieht nicht, daß das Kranke geheilt wird, wenn nicht der erkrankte Teil je für sich die Heilung aufnimmt.*²⁶⁷

Gott mußte sich also wirklich mit einem Menschen verbinden, denn nur das wirklich Angenommene ist gerettet. Daher wäre die ganze Vermischung Gottes nutzlos für den Menschen und damit nicht dem Ziel gemäß gewesen, wenn Gott sich mit etwas Anderem als mit dem Menschen verbunden hätte. Diese Argumentation zeigt, von welchem soteriologischen Grundsatz Gregor ausgeht. Er hat sich wie Gregor von Nazianz²⁶⁸ den Grundsatz des Origenes²⁶⁹ zu eigen gemacht, daß nur geheilt wird, was auch angenommen ist.

Weil Gott in Christus alle Eigentümlichkeiten, alles, was zur Natur des Menschen von seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung her gehört, annehmen mußte, deshalb ist Gregor immer wieder daran gelegen, alle menschlichen Gegebenheiten, nicht nur die Geburt, als etwas Positives zu beurteilen. Wenn überhaupt ein Geschehen im Leben Christi hervorgehoben werden soll, so ist es nach Gregors Lehre nicht die Geburt, denn der 'Skopos' des Heilsgeschehens ist erst in der Auferstehung erreicht. Das wird schon in der umschreibenden Zusammenfassung des Christusgeschehens innerhalb der Formulierung des in *or cat 15* widerlegten Einwandes angedeutet:

²⁶⁴ *or cat 26.9* PG.69,32 = Sr.101,3; vgl. 32.2 PG.80,7 = Sr.115,9

²⁶⁵ *or cat 27.3* PG.72,6ff = Sr.102,16

²⁶⁶ *or cat 27.3* PG.72,6ff = Sr.102,16

²⁶⁷ *ibd.* PG.72,14f = Sr.103,5

²⁶⁸ *Was nicht angenommen ist, kann nicht geheilt werden; was aber Gott geeint ist, das wird auch gerettet.* Gr.Naz ep.101 ad Cleodonium PG.37,181Cf (zitiert nach R.HÜBNER, Einheit, S.135).

²⁶⁹ Nicht wäre der ganze Mensch gerettet worden, wenn nicht der ganze Mensch angenommen worden wäre. Origenes: *dial.* 7 136,17 (nach G.W.LAMPE art.ἀναλαμβάνω).

*Gott nimmt leibliche Natur an, kommt durch Geburt in das Leben und durchläuft folgerichtig jedes Lebensalter, dann kostet er den Tod und vollendet so durch die Auferstehung seines eigenen Leibes das Ziel.*²⁷⁰

In *or cat* 32 wird dies deutlich ausgesagt: Dort geht es noch einmal um Einwände, die gegen den Tod Christi vorgebracht werden. Diesen begegnet Gregor zunächst mit der Wiederholung der eben referierten Grundlage der Soteriologie: Gott mußte durch alle Eigentümlichkeiten des Menschen hindurchgehen, ansonsten wäre der Vorsatz nur halb vollendet geblieben.

In diesem Zusammenhang schreibt Gregor, *daß den Tod zwangsläufig die Geburt bewirkt.*²⁷¹ Doch dann verbessert er die Aussage: Wenn man das Geheimnis genau betrachtet, muß man vernünftigerweise sagen, *daß nicht wegen der Geburt sich der Tod ereignet hat, sondern daß, genau entgegengesetzt, des Todes wegen die Geburt unternommen worden ist. Denn nicht, weil er des Lebens bedurfte, hat der ewig Seiende die leibliche Geburt angezogen, sondern um uns zum Leben aus dem Tod zurückzurufen.*²⁷²

Damit ist deutlich gesagt, daß der Skopos des Christusgeschehens nicht schon in der Geburt erreicht ist, sondern daß die "Sinnspitze" dieses Geschehens, wie R.HÜBNER formuliert,²⁷³ in Tod und Auferstehung liegt. Gott 'vermischt' sich nicht mit dem Menschen, um leben zu können. Denn der ewig wahrhaft Seiende, der ja das Leben selbst ist,²⁷⁴ bedarf des irdischen Lebens nicht. Dennoch vermischte er sich mit dem Menschen, nämlich um sterben und auferstehen zu können. Der zweite Satz zeigt aber deutlich, daß auch nicht der Tod das hauptsächliche Heilsereignis ist, sondern daß er um der Auferstehung willen unternommen worden ist. Denn nicht durch den Tod geschieht die Zurückrufung des Menschen aus dem Tode zum Leben, sondern durch die Auferstehung. Christus mußte sterben, um auferstehen zu können. Der Tod Christi ist dementsprechend nur ein Durchgangsstadium. Das entspricht der Aussage aus der Anthropologie, daß der Tod die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß die Auferstehung geschehen kann. Eine Reinigungsfunktion wie beim gefallenem, mit Schlechtigkeit befleckten Menschen kann der Tod bei Christus ja nicht haben.

Zweimal kommt Gregor auf den Tod Christi in der *or cat* zu sprechen, jedoch nur, um ihn gegen alle Anstößigkeit zu verteidigen. In beiden Fällen geht er dabei aber zur Behandlung der Auferstehung über. Eine eigene Interpretation des Todes als Heilsgeschehen gibt er nicht. Lediglich in Kapitel 32 geht er näher auf den Kreuzestod Christi ein. Er verteidigt ihn durch die ana-

²⁷⁰ *or cat* 15.4 PG.48,34 = Sr.64,9ff

²⁷¹ *or cat* 32.2 PG.80,4 = Sr.115,7

²⁷² *ibid.* PG.80,11ff = Sr.115,15f Gregor gebraucht hier 'ἀνακαλέω' parallel zum folgenden 'ἐπάνωδος'. Mit Hilfe dieser Begriffe wird in *or cat* 16.7 (PG.52,26ff = Sr.71,3ff siehe S.155ff) Auferstehung definiert. Diese Parallelität belegt, daß der zitierte finale Nebensatz tatsächlich von der Auferstehung spricht.

²⁷³ R.HÜBNER, *Einheit*, S.62 Anm.126

²⁷⁴ *or cat* 1.6 PG.13,50f = Sr.9,14f; 37.1 PG.93,9 = Sr.142,1ff

goge Auslegung des Kreuzes, die aber wiederum über den Tod hinaus auf die Auferstehung weist, der die eigentliche Heilsbedeutung zukommt. Von einer Interpretation des Todes Christi als Sühne oder Opfer finden wir hier und in der gesamten *or cat* nichts. Der Tod ist und bleibt lediglich die notwendige Voraussetzung für die Auferstehung, ohne eine eigene von der Auferstehung getrennte, soteriologische Bedeutung.

5.2. Die Mitte der *Oikonomia* - die Auferstehung Christi und ihre Wirkung

Zweimal im Verlauf der Verteidigung des Christusgeschehens kommt Gregor in der *or cat* auf die Auferstehung Christi zu sprechen. Beide Male geht es eigentlich um die Verteidigung des Todes Christi gegen den Vorwurf, er sei für Gott unschicklich. Beide Male werden die Aussagen über die Auferstehung eher belehrend als verteidigend in den Argumentationsgang eingefügt. Das entspricht dem Faktum, das Gregor am Anfang des zweiten Teiles der *Oikonomia* ausgesprochen hat, daß nämlich die Auferstehung Christi durchaus als etwas Göttliches anerkannt ist und nur deshalb angegriffen wird, weil ihr der Tod vorausgeht.²⁷⁵ Ohne erkennbare Motivation durch den Kontext stellt Gregor in beiden Fällen die Wirkung der Auferstehung mit ähnlichen Formulierungen dar.

In or cat 16.6 heißt es: Von Gott sagen wir, daß er in beiden Bewegungen unserer Natur gewesen ist, sowohl in der, wodurch sich die Seele mit dem Körper verbindet, als auch in der, wodurch der Leib von der Seele getrennt wird, und daß er, indem er sich vermischt hat mit einem jeden von beiden, - mit dem Sinnlichen und Geistigen der menschlichen Zusammensetzung nämlich - es durch jene unsagbare und unaussprechliche Vermischung (zu unserem Heil) bewirkt hat, daß die Einheit der einmal Vereinigten, Leib und Seele, für immer bleibt.²⁷⁶

Denn als unsere Natur durch ihre eigene Gesetzmäßigkeit auch in jenem (sc.Christus) zur Trennung von Leib und Seele bewegt wurde, verband er gleichsam wie durch einen Leim, durch göttliche Macht nämlich, das Getrennte wieder, indem er das Auseinandergerissene wieder zu einer unzerstörbaren Einheit zusammenschloß. Und dies ist die Auferstehung, die Rückkehr der verbunden gewesenen Teile nach deren Trennung zu unauflösbarer Einheit, indem sie miteinander verwachsen, damit die erste das Menschliche betreffende Gnade wiederhergestellt / zurückgerufen werde und wir wieder zum ewigen Leben gelangen, nachdem die unserer Natur beigemischte Schlechtigkeit durch unsere Auflösung ausgeflossen ist.²⁷⁷

²⁷⁵ *or cat 9.1* PG.40,53ff = Sr.53,11ff

²⁷⁶ Obwohl J.BARBEL an dieser Stelle nach dem Text von J.H.SRAWLEY *καταμυθέντα* und nicht wie in PG.46,52B *καταμυθέντος* liest und den Zusammenhang in der Anmerkung (J.BARBEL, S.139, Anm.160) richtig erklärt, ist seine Übersetzung (ibid. S.58) irreführend. Richtig sieht er, daß *καταμυθέντα* participium coniunctum zu τὸν θεόν ist, daß συν-ανάκρασις sich auf die Vermischung von Göttlichem und Menschlichen und nicht auf die von Leib und Seele bezieht. Er bemerkt aber nicht, daß sich ἔνωσις auf die Einigung von Leib und Seele, nicht auf die Verbindung Gottes mit beiden bezieht.

²⁷⁷ *or cat 16.6* PG.52,12-31 = Sr.70,8-71,8

Mit diesen Sätzen versucht Gregor das unsagbare Geschehen der Auferstehung Christi zu beschreiben. Unmerklich ist er dabei von dem Geschehen als solchem zu dessen soteriologischer Bedeutung übergegangen. Während sich die ersten Aussagen auf Christus beziehen, geht er in der Definition der Auferstehung, die sowohl die Auferstehung Christi als auch die aller Menschen umfassen kann, auf die gefallen Menschen als die, denen dies Geschehen eigentlich gilt, über: *damit die erste das Menschliche betreffende Gnade wiederhergestellt (bzw. zurückgerufen) werde...* Darauf geht er im Folgenden näher ein.

Zunächst zur Auferstehung Christi: Voraussetzung dieses Heilsgeschehens ist die vollkommene, unaussprechliche Vermischung Gottes sowohl mit der Seele als auch mit dem Leib. Nur indem Gott sich mit beiden vermischt, ist es ihm möglich durch seine göttliche Macht, die gleichermaßen in Leib und Seele ist, beide nach der naturgemäßen Trennung wieder zu vereinigen. Ohne das Göttliche in beiden wären sie nach der Trennung im Tode getrennt geblieben. Doch die göttliche Macht verbindet das Zusammengehörige, aber durch den Tod Getrennte. Es soll, wie Gregor hier sagt, *für immer, unlösbar, unzerstörbar* in Einheit bleiben. Dieses Geschehen, das einmal in der bzw. für die menschliche Natur stattgefunden hat, die Gott in Christus angenommen hat, hat das Ziel, daß dies auch bei den gefallen Menschen geschehe, damit wir der ursprünglichen Bestimmung wieder gerecht werden können. So soll die dauerhafte Wirkung des Todes aufgehoben werden. Er soll zu dem werden, wozu er in Gottes Heilsplan nach dem Fall bestimmt ist, zur Voraussetzung der Auferstehung. Er soll zum Zwischenstadium der Reinigung werden. Am Ende soll das Leben, das Leben des Menschen als Seele und Leib in der Gemeinschaft des göttlichen Chores, in bleibender Ausrichtung auf Gott stehen.

Wodurch das einmalige Geschehen der Auferstehung Christi diese soteriologische Bedeutung gewinnt, versucht Gregor mit verschiedenen Beispielen und Formulierungen deutlich zu machen.

*Wie nun das Prinzip des Todes, das in e i n e m entstand, sich von dort aus durch die ganze menschliche Natur hindurchzog, auf dieselbe Weise erstreckt sich auch das Prinzip der Auferstehung durch e i n e n auf die ganze Menschheit.*²⁷⁸ Indem Gott in der Auferstehung Christi Leib und Seele, die durch den Tod getrennt worden waren, wieder vereinigt hat, *hat er so in mehr generellem Sinne die geistige Wesenheit mit der sinnlichen vermischt, da sich ja das Prinzip konsequent bis zum Ende durchsetzt.*²⁷⁹

Mit dem Begriff 'ἀρχή' bezeichnet Gregor hier nicht einfach einen zeitlichen Anfangspunkt. Das Medium 'εὐδοκούμενη' zeigt deutlich, daß es sich vielmehr um ein sich durchsetzendes Prinzip handelt, das seine eigene Gesetz-

²⁷⁸ *or cat 16.8 PG.52,34ff = Sr.71,10-13*

²⁷⁹ *ibid. PG.52,41ff = Sr.71,16-72,1*

mäßigkeit, seine eigene Konsequenz hat. Es erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Gregor betont die Zwangsläufigkeit des Todes, die (das macht der Hinweis auf die Adam-Christus-Typologie von Röm.5 deutlich) bei dem sich von Gott abwendenden, sich der Schwerkraft und den Folgen des Bösen aussetzenden Menschen ihren Ausgangspunkt hat, um das neue Prinzip der Auferstehung mit derselben Konsequenz und Gesetzmäßigkeit dagegen zu stellen. Es ist ein Prinzip, das sich auf die ganze Menschheit erstreckt. In gewissem Sinne - Gregor formuliert sehr vorsichtig - hat aber die Auferstehung Christi auch eine über den Menschen hinausreichende Bedeutung. Sie ist eine generelle, allgemeine und vor allem bleibende Verbindung des Sinnlichen mit dem Geistigen. Wenn das Prinzip des Todes sich zuletzt durchgesetzt hätte, wäre das Ziel der Teilhabe des Sinnlichen am Guten verfehlt. Der Mensch hätte die Aufgabe der Vermittlung nicht erfüllt. Erst die Auferstehung Christi, die das Prinzip für die Auferstehung aller Menschen ist, garantiert, daß das Ziel des Menschseins auch in dieser Hinsicht erfüllt wird. Wenn der Leib bleibend, unlöslich mit der Seele vereint wird, ist auch die Teilhabe des Sinnlichen allgemein am Geistigen für immer garantiert. Darauf weist Gregor hier hin, indem er die *generelle* Bedeutung der Auferstehung Christi für die Verbindung von Sinnlichem und Geistigem eigens betont.

Die prinzipielle Bedeutung der Auferstehung wird mit einer weiteren, neuen Formulierung unterstrichen: Weil in Christus Leib und Seele wieder verbunden worden sind, deshalb *erstreckt sich die Vereinigung des Getrennten gleichsam von einem Ausgangspunkt aus potentiell gleichmäßig auf die ganze menschliche Natur*.²⁸⁰

Die Vereinigung des Getrennten dringt durch, sie breitet sich aus. Neu ist die wichtige Formulierung 'τῇ δυνάμει', die nicht, wie H.HAYD und K.WEIB es tun, als göttliche Macht zu interpretieren ist,²⁸¹ sondern vom Kontext her ausgelegt werden muß. Dieser zeigt nämlich, daß es auch nicht möglich ist, 'τῇ δυνάμει' als reine Potentialität aufzufassen. Sicher, die Auferstehung Christi ermöglicht unsere Auferstehung. Aber sie ist noch mehr, sie ist, wie schon bemerkt, nicht nur ein Anfangspunkt ohne Einfluß auf alles Folgende, sondern sie ist ein sich *konsequent, folgerichtig* durchsetzendes Prinzip. Der Ausdruck τῇ δυνάμει hat hier, wie R.HÜBNER auch durch parallele Belege deutlich gezeigt hat, "viel von dem Sinn der stoischen δύναμις σπέρματικὴ angezogen" und ist daher mit "aktive Potenz" zu umschreiben.²⁸²

Die Auferstehung ist zwar ein Prinzip, das sich auf alle Menschen gleichmäßig bezieht. Faktisch hat es sich aber noch nicht gleichmäßig überall

²⁸⁰ *or cat* 16.9 PG.52,46ff = Sr.72,5-7

²⁸¹ H.HAYD, S.159; K.WEIB, S.38f; vgl. auch W.C.v.UNNIK, S.119. Es fehlt dazu ein Bezugswort θεοῦ oder αὐτοῦ. J.BARBEL, S.59, übersetzt: "der Kraft nach". Das ist nur schwer verständlich.

²⁸² R.HÜBNER, Einheit, S.158

durchgesetzt,²⁸³ denn es ist noch nicht zu seinem Ende gekommen. Doch ist dieses Ende nicht ungewiß, denn die Auferstehung ist nicht nur eine pure Möglichkeit, die eventuell auch nicht stattfindet, sondern sie ist das neue aktive Prinzip Gottes, das er zu seinem Ende führen wird. Die Unendlichkeit seiner Güte, seiner Menschenliebe verbürgt dies.

Als Abschluß des Gedankenganges faßt Gregor nun den Skopos von Tod und Auferstehung Christi definitorisch zusammen: *Und das ist das Geheimnis des Heilshandeln Gottes bezüglich des Todes und der Auferstehung von den Toten, daß er zwar die der zwangsläufigen Gesetzmäßigkeit der Natur gemäße Trennung von Leib und Seele durch den Tod nicht verhindert, aber durch die Auferstehung beide wieder zusammengeführt hat, damit er selbst der Grenzpunkt zwischen beiden, Tod und Leben, werde, indem er zum einen in sich selbst die durch den Tod zerrissene Natur zum Stillstehen brachte, zum andern selbst das Prinzip der Wiedervereinigung des Zerrissenen wurde.*²⁸⁴

Mit dem Begriff 'μεθόριον' bezeichnet Gregor die Grenze, den Grenzpunkt, an dem zwei entgegengesetzte Prinzipien, die eigentlich nicht zu vermitteln sind, aufeinandertreffen, z.B. den Treffpunkt von Geistig-Unkörperlichem und Körperlich-Vernunftlosem im Menschen.²⁸⁵ Diese Verwendung kann uns die soteriologische Verwendung des Begriffs in diesem Zusammenhang deutlicher machen: Gott selbst steht zwischen Leben und Tod, auf der Grenze zwischen zwei Prinzipien. Er beendet den Tod und beginnt das neue, lebensschaffende Prinzip der Auferstehung. So gibt er dem Toten Anteil am Leben. So wie durch den Menschen, weil er der Treffpunkt von Sinnlichem und Geistigem ist, die Sinnliche Welt Anteil am Göttlichen gewinnt, so gewinnt nun durch Gott selbst das Tote, der gefallene Mensch, wieder Anteil am Leben.

Ein in Kapitel 32 angedeutetes Bild versucht deutlich zu machen, inwiefern die Auferstehung des *e i n e n* Prinzip für die ganze Menschheit ist, inwiefern in dem einen Menschen die ganze Menschheit potentiell mitauferweckt wurde.

*Denn weil nicht anderswoher, sondern aus unserem Teig der Gott aufnehmen-
de Mensch war, der mittels der Auferstehung durch die Gottheit mit empor-
gehoben wurde, ... geht, als wäre die ganze Natur gleichsam ein einziges Le-
bewesen, die Auferstehung des Teiles auf das Ganze über, indem sie sich dem
Zusammenhang und der Einheit der Natur entsprechend von dem Teil
(ausgehend) zugleich dem Ganzen mitteilt.*²⁸⁶ Das eingeschobene Bild von der Mitteilung der Empfindung eines der Sinnesorgane auf den ganzen Körper soll den Zusammenhang des Ganzen und das dadurch ermöglichte Übergehen von einem Teil auf das Ganze illustrieren.

²⁸³ Diesem inhaltlich wichtigen Aspekt trägt die Übersetzung von J.BARBEL, S.58 nicht Rechnung. Er übersetzt 'διατείνω' (or cat 16.8 PG.52,37 = Sr.71,13) im Perfekt.

²⁸⁴ or cat 16.9 PG.52,50ff = Sr.72,9-14

²⁸⁵ cant hom.11 GNO VI 333,14

²⁸⁶ or cat 32.4 PG.80,24ff = Sr.116,9-117,7

Gregor stützt sich auf die bisher mehrfach erörterte Tatsache, daß sich Gott mit nichts anderem als mit einem Menschen verbunden hat. Der von Gott angenommene Mensch ist, wie aus anderen christologischen Werken zu schließen ist,²⁸⁷ durch die Auferstehung in seinen konkreten persönlichen und in seinen menschlichen *Idiomata* umgestaltet. Er ist zum Göttlichen hin verwandelt worden. Das ist mit der Aussage von 'mitemporgehoben' gemeint.²⁸⁸ Weil eben dieser Mensch ganz und gar unserer Natur entsprach, aus unserer Natur war, bleibt diese Umgestaltung der Eigentümlichkeiten für die gesamte menschliche Natur nicht ohne Bedeutung. Diese Erklärung aus dem Zusammenhang der *or cat* kommt über den Grad einer Behauptung nicht hinaus. Sie bleibt deshalb unbefriedigend, weil Gregor zum einen den christologischen Zusammenhang nicht erörtert hat, und zum andern, weil er das Bild vom Teig, das er in anderen soteriologisch wichtigen Passagen anderer Werke²⁸⁹ gebraucht, hier nicht entfaltet. Meint er deshalb darauf verzichten zu können, weil er in der *or cat* ganz anders erklärt, wodurch der Mensch Anteil an diesem Geschehen bekommt, indem er nämlich in einer sonst nirgends zu findenden Ausführlichkeit die Taufe als Nachahmung von Tod und Auferstehung Christi entfaltet? Darf dieser Tatbestand dahingehend gedeutet werden, daß die Erklärung des Übergangs der Auferstehung Christi auf alle Menschen durch das sonst gebrauchte (mißverständliche) Bild vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, hier durch die Entfaltung der Taufe abgelöst wird? Oder muß die fehlende Entfaltung des Bildes als Schwachstelle in der Soteriologie der *or cat* gewertet werden? Diese Fragen lassen sich erst im ausführlichen Vergleich mit soteriologischen Aussagen der anderen Werke beantworten.²⁹⁰

5.3. Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi für den ganzen Kosmos

Aus der Kombination verschiedener Einsichten aus der Anthropologie und Soteriologie ergibt sich eine Bedeutung der Auferstehung Christi, die nicht nur auf die Menschheit beschränkt ist, sondern die ganze Schöpfung betrifft. Der aus *νοητόν* und *αἰσθητόν* zusammengesetzte Mensch sollte in sich das Sinnliche bleibend mit dem Geistigen verbinden, damit so die sinnliche Welt Anteil am Göttlichen habe und die beiden Teile der geschaffenen Welt mit sich in Einklang und Harmonie seien. Doch er ist selbst aus der Verbindung

²⁸⁷ Siehe S.277ff

²⁸⁸ Der Dativ *τῇ θεότητι* kann einmal als instrumentaler Dativ aufgefaßt werden. Er kann aber auch von dem Präfix *συν-* abhängig sein. Die menschliche Natur wird zusammen mit der Gottheit, die sich zur Rettung des gefallen Menschen niedergebeugt hatte, in der Auferstehung erhoben. Sie wird aber auch durch die Gottheit erhoben. Einen anderen Träger der Handlung gibt es nicht. Unsere Übersetzung versucht beide Aspekte zur Geltung zu bringen.

²⁸⁹ Siehe S.257ff

²⁹⁰ Siehe *ibid.* und S.263ff

mit dem Göttlichen gefallen. Er hat keine Verbindung mit dem Göttlichen mehr und kann daher nicht einmal mehr νοητόν und αἰσθητόν in sich selbst zusammenhalten, denn die Trennung des Leibes von der Seele ist die konsequente Folge seines Falls aus der lebensschaffenden und lebenserhaltenden Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch stirbt. Die beiden Teile gehen auseinander. So hat der Fall, wie wir gesehen haben, nicht nur Auswirkungen auf den Menschen selbst, sondern auf die gesamte sinnliche Natur. Die Abkehr des Menschen von Gott hat eine universale Bedeutung, denn der Mensch kann durch sich die Verbindung der beiden Welten nicht mehr garantieren. Da der Mensch aus der Teilhabe am Göttlichen gefallen ist, ist mit ihm der gesamte sinnliche Teil der Schöpfung aus der Verbindung mit Gott gefallen. So ist durch den Fall des Menschen die Harmonie und Symphonie des geschaffenen Kosmos gestört, der Zusammenhang und die Ordnung sind zerrissen.

Indem nun Christus in seiner Auferstehung die durch den Tod getrennten Teile dauerhaft wieder verbindet und damit die Auferstehung aller ermöglicht, erhält seine Auferstehung kosmische Bedeutung. Durch sie ist es nun wieder garantiert, daß der Mensch wieder seiner Bestimmung gemäß der sinnlichen Welt die Teilhabe am Göttlichen vermitteln kann. In diesem Sinne verbindet Christus durch seine Auferstehung die getrennten Teile der Schöpfung wieder.

Gregor sieht diese universale Dimension schon im Kreuz abgebildet. Deshalb gibt er auf den Einwand, der aufzeigt, daß gerade der Kreuzestod die schimpflichste Todesart sei, eine anagoge Deutung des Kreuzes, mit der er zeigen will, warum Gott gerade diese - zugegebenermaßen - schimpfliche Todesart gewählt hat.

Nachdem er die Rechtfertigung anagoger Auslegungweise kurz dargelegt hat,²⁹¹ erinnert er an das, was schon in Kapitel 25 Ausgangspunkt der Argumentation war. *Da es ja eine Eigentümlichkeit Gottes ist, alles zu durchdringen und sich zugleich mit der Natur alles Seiende auf jeden einzelnen Teil auszubreiten, - denn es könnte wohl nichts im Sein bleiben, wenn es nicht in dem Seienden bliebe ...*²⁹² deshalb können wir von der besonderen Form des Kreuzes, das von der Mitte, in der es zusammengeheftet ist, nach vier Seiten auseinandergeht, lernen, *daß der, der daran zum Zeitpunkt des im Tod bestehenden Heilswerkes ausgebreitet war, der ist, der das Ganze mit sich verbindet und zusammenfügt, indem er die verschiedenen Naturen der Seienden zu einer einzigen Übereinstimmung und Harmonie durch sich selbst zusammenbringt.*²⁹³

²⁹¹ Siehe S.28ff

²⁹² *or cat 32.6 PG.80,48ff* = Sr.118,10ff. Mit 'ἐπειδὴ' beginnt der Abschnitt mit einem kausalen Nebensatz. Eine temporale Bedeutung scheidet aus. Die Anwesenheit Gottes in allem ist also die kausale Voraussetzung dafür, daß wir durch die besondere Form des Kreuzes das Folgende lernen bzw. lernen können. Demzufolge muß das, was der Inhalt des Gelernten ist, nämlich der ὅτι-Satz (PG.80,57 = Sr.119,6), über das, was die Bedingung ist, hinausgehen. Andernfalls wäre der Gebrauch von 'ἐπειδὴ' nicht sinnvoll und es gäbe eine Tautologie.

²⁹³ *ibid.* PG.80,57 = Sr.119,6-10

Wenn man sich alle Dinge vorstellen will, denkt man in vier Richtungen: nach oben zum Himmel, nach unten zur Erde und nach beiden Seiten. *Weil also die ganze Schöpfung auf ihn (sc. Christus) blickt und um ihn herum ist und durch ihn mit sich selbst fest verbunden wird, indem das Hohe mit dem Tiefen und die Seiten miteinander verbunden werden,*²⁹⁴ deshalb ist die Form des Kreuzes angemessen, um uns mit diesem sichtbaren Zeichen die Erkenntnis der Gottheit zu lehren.

Mit dem Hinweis auf Eph.3,18, wo Paulus Höhe das Obere, Tiefe das Untere, Breite und Länge die beiden Seiten nennt, und dem Zitat aus dem Philipperbrief: *Im Namen Christi wird sich beugen jedes Knie derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind,*²⁹⁵ will Gregor diese seine anagoge Auslegung des Kreuzes stützen.

Das Kreuz erhält hier für Gregor seine tiefe Symbolik nicht allein aus der Tatsache, daß es vier Enden hat, die die Gesamtheit, die kosmologische Dimension ausdrücken, die von Gott durchdrungen und im Sein gehalten wird. Das allein sagt ja nicht mehr, als in der Voraussetzung, dem kausalen Nebensatz²⁹⁶ schon gesagt ist. Die tiefe Symbolik ergibt sich hier aus der Tatsache, daß diese vier, die Universalität ausdrückenden Enden an einem Punkt zusammenlaufen, wo sie fest miteinander verbunden sind. Dieser Punkt ist die Mitte, das Zentrum des Kreuzes. Diese Mitte ist Christus, der an diese Mitte geheftet war, als er um unsertwillen den Tod erlitt. Daß Gregor hier die so ausführliche Formulierung *'οικονομία κατὰ θάνατον'* wählt, ist nicht zufällig. Durch eben dieses Heilsgeschehen ist Christus der, der alle Teile des Alls mit sich selbst verknüpft und sie dadurch auch untereinander ins rechte, angemessene, wohlgestaltete Verhältnis (*ἁρμονία*), in Übereinstimmung, in den gleichen Rhythmus des Atmens (*συμπνοία*) bringt. Wobei freilich darauf zu achten ist, daß die Verbindung des Getrennten erst in der Auferstehung, die von diesem Geschehen keineswegs getrennt werden kann, vollzogen ist.

Gregor gebraucht hier dieselbe Terminologie wie in dem Zusammenhang, in dem er zeigt, daß entsprechend der das ganze *αἰσθητόν* durchwaltenden Harmonie der Weltelemente der Mensch als Bindeglied, als Vermittlungswesen zwischen *αἰσθητόν* und *νοητόν* geschaffen ist. Diese Parallele bestätigt, daß die Vermittlungsfunktion, der der gefallene Mensch nicht mehr gerecht werden kann, weil im Tod sein Leib von der Seele getrennt wird, hier tatsächlich hinter der Deutung des Kreuzes steht: Durch die Auferstehung übernimmt Christus diese Vermittlungsfunktion, indem er in sich *νοητόν* und *αἰσθητόν* bleibend verbindet. Er ermöglicht es, daß der Mensch, wenn er an seiner Auferstehung teilhat, wieder seine kosmologische Funktion erfüllen kann.

²⁹⁴ *or cat* 32.7 PG.81,14f = Sr.120,9-12

²⁹⁵ Phil.2,10 *or cat* 32.9 PG.81,30f = Sr.121,4

²⁹⁶ *or cat* 32.6 PG.80,48 = Sr.118,10f

6. DIE KONSEQUENZEN DES CHRISTUSGESCHEHENS FÜR DEN MENSCHEN

6.1. Freiheit, Glaube und Tugend

Nachdem Christus durch Tod und Auferstehung dem gefallenem, dem toten Menschen wieder die Umkehr zum Leben ermöglicht hat und ihn so aus dem Zwang, der Schwerkraft des Bösen, der er nicht selbst entinnen konnte, befreit hat, kann der Mensch wieder auf seine freie Selbstbestimmungsmacht hin angesprochen werden. Das keimhaft im Menschen Angelegte, das nicht bzw. falsch Entfaltete kann sich nun wieder seiner Bestimmung gemäß entfalten.

Das zeigt sich im Zusammenhang der Taufe in Kapitel 34 - 35 und 39-40, aber auch schon in den Kapiteln 30 und 31, in denen erklärt wird, warum es nach dem Christusgeschehen immer noch Sünde und Unglauben in der Welt gibt. Gregor geht davon aus, daß der göttliche Heilswille universal ist. Der Ruf zum Glauben, zur Annahme des in Christus erwirkten Heils, ergeht gleichermaßen an alle Menschen. Die Auferstehung Christi gilt ja allen Menschen, denn alle sind in ihm schon *der Potenz nach* mit auferweckt. Damit ist einsichtig, daß Glauben und Unglauben nicht von Gott her erklärbar sind. Das Phänomen Unglauben ist wie die Sünde nur durch die Freiheit des Menschen erklärbar:

*Der, der die Vollmacht über das All hat, hat es aus vollkommener Wahrung der Würde des Menschen zugelassen, daß etwas auch unter unserer Vollmacht ist, worin jeder allein Herr ist. Das ist die *πρoαίρεσις*, etwas Ungeknichtetes und Vollmächtiges, das in der Freiheit der Vernunft liegt.²⁹⁷ Folglich wäre es wohl gerechter, einen solchen Vorwurf gegen die zu erheben, die sich nicht dem Glauben zugewandt haben, als gegen den, der zur Zustimmung gerufen hat.²⁹⁸*

Als Bekräftigung dieser Aussage wird die Apostelgeschichte herangezogen. Damals haben die, die sich nach der Predigt des Petrus nicht bekehrt haben, auch nicht den Apostel getadelt, daß sie sich nicht haben überzeugen lassen. Die Gnade ist allgemein angeboten. Wer freiwillig darauf verzichtet, sie anzunehmen, darf nicht den anklagen, der sie anbietet.

Wie die freie Selbstausrichtungsmacht ein Grund dafür ist, daß es überhaupt zum Fall des Menschen aus seiner ursprünglichen Bestimmung und Beschaffenheit kommen konnte, so ist sie letztlich auch Ursache dafür, daß das Böse noch nicht gänzlich überwunden ist, daß es immer noch Menschen

²⁹⁷ *or cat 30.4 PG.77,6ff = Sr.112,9-13*

²⁹⁸ *ibid.PG.77,13f = Sr.112,13-16*

gibt, die die Bestimmung des Lebens verfehlen, daß der Glaube noch nicht von allen angenommen ist. Denn nachdem durch Christus das neue, dem Bösen entgegengesetzte Lebensprinzip entstanden ist, das diesem schon den entscheidenden Schlag versetzt hat, wie das Bild von der Schlange aussagt, und dieses allen Menschen gleichermaßen angeboten wird, liegt nun wieder alles am Menschen. Er kann den Glauben in seiner freien Entscheidung annehmen, oder auch nicht. Er kann sich (wieder) auf den ausrichten, der ihn gerettet hat, und so wieder Anteil am wahren Leben gewinnen, oder auch nicht.

Denn, so sagt Gregor in *or cat* 37, die Seele wird durch den Glauben mit ihm (*sc. dem Führer zum Leben, d.h. Christus*) vermischt²⁹⁹ und hat von daher die Anfänge der Rettung, denn die Einigung mit dem Leben bedeutet Gemeinschaft des Lebens.³⁰⁰

Der Mensch hat erst durch Christus die Möglichkeit, im Glauben den Fall, der ihm den Tod der Seele eingebracht hat, wieder rückgängig zu machen, indem er sich in Betätigung der befreiten προαίρεσις wieder auf Gott, auf das wahre Leben ausrichtet. So kann er sich der durch Christus erwirkten Rettung anschließen und sich diese in der Taufe zueignen lassen, um dann wirklich als Geretteter zu leben. Er hat aber auch die andere Möglichkeit: Er kann es ablehnen und weiter sein Leben verfehlen. Ein dritter Weg, etwa ein an Christus vorbeiführender Heilsweg, ist nach Gregor ausgeschlossen. Durch diese Überlegungen wird deutlich, daß 'Glauben' in der *or cat* nicht für eine Geisteshaltung steht, die etwas gänzlich Anderes als die vernünftige Entscheidung ist. Der Glaube kommt nicht als etwas darüberhinaus Gehendes, als etwas Neues oder Anderes in den Blick. Er ist keine Alternative zum bisher geforderten Akt der freien, vernünftigen Entscheidung für die in Christus wieder ermöglichte Selbstausrichtung auf das wahrhaft Gute zur Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen. Der Glaube ist gerade diese freie, vernünftige Entscheidung mit all ihren Konsequenzen.

²⁹⁹ Es ist erwähnenswert, daß Gregor im Zusammenhang des Glaubens und der Sakramente zur Beschreibung der Verbindung der Glaubenden mit Christus dieselben bzw. entsprechende Begriffe verwendet wie im Zusammenhang der Beschreibung des Christusgeschehens. Dem 'ἀνακραθῆναι' von Leib und Seele mit Christus entspricht das 'καταμίγνυσθαι' Gottes zum Menschen. Sicher hat Gregor in diesen Formulierungen die Grundbedeutungen der Präpositionen ἀνά und κατὰ mitgemeint. Der Begriff 'ἀνάκρασις' ist zwar für Gregor auch Terminus für 'Vermischung' überhaupt, also auch für die Richtung von Gott auf den Menschen hin (*or cat* 27.1 PG.69,31 = Sr.101,2), aber die Verben mit dem Präfix 'κατὰ' sind in dieser Richtung sehr viel häufiger gebraucht. Dagegen gibt es keine 'κατὰ'-Aussagen für die Bewegung des Menschen zu Gott hin. Im Glauben vollzieht sich die Bewegung des Menschen auf Gott hin. Diese ist durch die Bewegung Gottes zum Menschen hin ermöglicht worden, die wiederum durch die Bewegung des Menschen von Gott weg notwendig geworden und veranlaßt ist. So ist es sinnvoll, wenn Gregor die Bewegung des Menschen zu Gott als Pendant zur Bewegung Gottes zu den Menschen versteht und durch die Formulierung diesen Zusammenhang andeutet.

³⁰⁰ *or cat* 37.1 PG.93,7f = Sr.141,4f

zen.³⁰¹ Das kommt auch in der Tauflehre zum Tragen. Immer wieder appelliert Gregor an die Vernunft³⁰² und den Willen und betont, daß der Mensch in der Taufe gefragt ist, wenn auch allein Gott durch seine Macht der Handelnde ist. Das, was bei der Aufzählung der drei Bestandteile, die notwendig zur Taufe gehören, - Glaube, Wasser und dazu die Anrufung der göttlichen Macht³⁰³ - mit 'Glauben' beschrieben wird, ist die freie, willentliche Entscheidung, die Ausrichtung der *προαίρεσις*, der 'Impuls', der 'Drang' oder der 'Antrieb' auf das neue, unvergängliche Leben. Der Täufling muß auf das Ziel, auf das Erstrebte³⁰⁴ hin ausgerichtet sein, muß überzeugt sein, es werde ihm gemäß dem göttlichen Versprechen in der Taufe die Gnade zuteil.³⁰⁵ Die Reue und die Nachahmung wirken zusammen.³⁰⁶ Die Ausführungen in *or cat* 39 zeigen aber, daß es bei der Taufe nicht nur auf den Glaubensvollzug, sondern eben auch auf den Glaubensinhalt ankommt. Ohne den Glauben an die Göttlichkeit dessen, der alles bewirkt hat, ist die Taufe wirkungslos.³⁰⁷ Es liegt allein in der freien Entscheidung des einzelnen, ob er sich für die rechte, vernünftige Lehre entscheidet und sich das dort Angebotene zueignen läßt, oder ob er sie ablehnt und einer falschen Lehre anhängt, die ihn nicht retten kann.

Man hat Gregors Aussagen über den Glauben aber auch nicht verstanden, wenn man meint, der Glaube sei für ihn etwas rein Intellektuelles, was sich im Akt des Entscheidens und Bekennens erschöpft. Im Gegenteil: Aus der Entscheidung zum wahrhaft Guten erwächst eine neue Lebenshaltung, eine neue Lebensführung. Besser gesagt, in dieser neuen Lebensführung verwirklicht sich diese Entscheidung erst. Der Glaube und die Umkehr, d.h. die neue Ausrichtung, die zur Taufe geführt hat, muß sich im Leben auswirken, andernfalls war das Wasser eben nur Wasser.³⁰⁸ Die Getauften müssen in ihrem Leben ihre Verwandtschaft zu Gott - sie sind ja Kinder Gottes geworden - und damit Gott selbst deutlich werden lassen. Das, woran Gott erkannt wird, soll im Leben nachahmend verwirklicht werden. Wenn die Getauften das verwirklichen, wozu sie geschaffen sind, wenn sie wirklich als Ebenbild Gottes leben, dann können auch die, die Gott noch nicht kennen, ihn kennenlernen. Das Medium dieser Vermittlung ist die in der Taufe gereinigte *προαίρεσις*. Durch die freie Ausrichtung auf Gott, die im ethischen Miteinander ihren Niederschlag findet, wird die Verwandtschaft zu Gott deutlich.

³⁰¹ Vgl. *or cat* 36.2 PG.92,54 = Sr.140,10

³⁰² *or cat* 39.2 PG.100,6 = Sr.155,3; 39.3 PG.100,18 = Sr.155,14; 39.5 PG.100,33.38 = Sr.156,14 u.157,1 u.ö.

³⁰³ *or cat* 33.1 PG.84,18 = Sr.124,1 vgl. auch 35.14 PG.92,26 = Sr.138,14 und 36.2 PG.92,54 = Sr.140,9

³⁰⁴ Vgl. *or cat* 34.3 PG.85,33 = Sr.128,11f

³⁰⁵ *or cat* 34.4 PG.85,40ff = Sr.129,1

³⁰⁶ *or cat* 35.9 PG.89,21 = Sr.134,13-15

³⁰⁷ Siehe S.102

³⁰⁸ *or cat* 40.3 PG.101,53 = Sr.160,19; siehe S.166ff

Bei allen diesen Aussagen geht Gregor davon aus, daß sich der, dessen Vorbehalte gegen den Glauben durch die Folgerichtigkeit der vernünftigen Argumentation beseitigt sind, wenn für ihn Vernunft und Glaube nicht mehr gegeneinander streiten, sondern zusammenfallen,³⁰⁹ frei für das von Christus erwirkte und allen gleichermaßen angebotene neue Leben entscheiden kann. Das tun aber nicht alle.

Manche meinen, daß Gott, wenn er wollte, die sich widerspenstig Verhalten- den doch zwangsweise zur Annahme der Botschaft bringen könnte.³¹⁰ Wenn das geschähe, wo bliebe dann die Vollmacht des Menschen, die Tugend und das Lob, fragt Gregor rhetorisch. *Allein Art des Leblosen oder Vernunftlosen ist es, durch fremden Willen dazu gebracht zu werden, das auszuführen, was einem anderen gut dünkt. Die vernünftige und denkende Natur aber verliert, wenn die Eigenschaft der Vollmacht weggenommen wird, auch gleich die Gabe des Denkens. Denn wozu würde die Denkkraft gebraucht, wenn die Vollmacht, etwas nach eigener Meinung auszuwählen, bei einem anderen läge?*³¹¹

*Wenn aber die προαίρεσις untätig bleibt, verschwindet zwangsläufig die Tugend.*³¹² Wo es aber keine προαίρεσις und keine Tugend gibt, ist das Leben entehrt,³¹³ gibt es für die Tugendhaften kein Lob mehr. Dann ist die Sünde ungefährlich, dann gibt es keine Wertunterschiede mehr zwischen verschiedenen Lebensweisen, dann lassen sich Lob und Tadel vernünftigerweise nicht mehr anwenden. Jeder hat dann die Möglichkeit, sich selbst damit zu rechtfertigen, daß er für sein Tun nicht verantwortlich ist.

Gottes universaler Heilswille stößt am freien Willen des Menschen an seine Grenzen. Gott akzeptiert die freie Entscheidung des Menschen. Denn ohne Freiheit ist die Denkkraft unnütz, ist Glauben und Tugend unmöglich. Wenn nicht vorausgesetzt werden könnte, daß sich der Mensch freiwillig, aufgrund vernünftiger Überlegungen zum Glauben und zu einer diesem entsprechenden Lebensweise entscheiden kann, dann könnte man die ergriffene Lebensweise weder tadeln noch loben. Man könnte dann auch eine gute Lebensweise nicht Tugend nennen und belohnen, weil sie nicht aus eigener Überlegung und Vernunftgebrauch, sondern nur aus knechtischem Gehorsam resultieren würde. Zu Tugend und Lohn gehört unbedingt das Moment der Freiwillig-

³⁰⁹ or cat 36.1 PG.92,54 = Sr.140,10

³¹⁰ or cat 31.1 PG.77,25f = Sr.113,7f

³¹¹ ibd.PG.77,29ff = Sr.113,11-17. Die Formulierung πρὸς τὸ δοκοῦν übersetzen außer J.H.SRAWLEY alle Übersetzer mit Wendungen wie 'nach Gutdünken, nach Belieben'. Dies wird der Grundbedeutung der Präposition πρὸς mit acc. keineswegs gerecht. Die Präposition drückt hier aus, wohin die fremdbestimmte Natur gebracht wird. 'τὸ δοκοῦν' ist partizip neutrum: 'das, was gut scheint'. Es hat in dieser Formulierung eine eigene Bedeutung 'Beschluß, Meinung, Ansicht'. Der Gebrauch dieser Wendung in or cat 32.1 (PG.77,55 = Sr.115,3) zeigt dies deutlich. Dort ist der Beschluß, den Menschen zu retten, gemeint, der später πρόθεσις genannt wird (PG.80,10 = Sr.115,12). Daher ist hier nicht eine willkürliche Fremdbestimmung, sondern Fremdbestimmung überhaupt als Merkmal für lebloses und vernunftloses Sein gemeint. Unsere Übersetzung entspricht sinngemäß der von J.H.SRAWLEY, transl. S.91, gegebenen: "whose characteristic it is to be led by the will of another to do what he wants."

³¹² or cat 31.2 PG.77,35ff = Sr.113,17-114,1

³¹³ ibd.PG.77,38 = Sr.114,2

keit.³¹⁴ Deshalb akzeptiert Gott die Einschränkung seines universalen Heilshandelns im gegenwärtigen Leben. Er möchte den Menschen als vernünftig handelndes und denkendes, als tugendhaftes, verantwortliches Gegenüber haben. Er will nicht durch Zwang das zerstören, was er retten will, nämlich den Menschen als sein Ebenbild, das zu freier Teilhabe an den göttlichen Gütern bestimmt ist. Durch Zwang würde das Ebenbild zerstört, weil der Mensch seine Vernunft nicht mehr frei anwenden könnte. Gott akzeptiert die freie Entscheidung des Menschen, weil er das von ihm selbst geschaffene Leben des Menschen nicht entehren will, weil er den Menschen nicht der tierischen, vernunftlosen und erst recht nicht der leblosen Natur gleichsetzen will. - Der Mensch ist ja kein Gerät, das Gott mit Gewalt unfreiwillig zum Guten bringt.³¹⁵ - Das würde aber geschehen, wenn er ihn durch Zwang zum Glauben brächte.

Gott akzeptiert die Entscheidung des Menschen in diesem Punkte ebenso wie schon im Hinblick auf den Fall und die freiwillige Selbstversklavung unter den Feind. Gott möchte ein tugendhaftes Leben. Tugend ist, so können wir zusammenfassend formulieren, die Lebensweise des Menschen, die die freiwillige durch Christi Tod und Auferstehung ermöglichte Wiederausrichtung auf das Gute, nämlich auf Gott verwirklicht, die sich mehr und mehr vervollkommenet, die auf die vollkommene Teilhabe an den göttlichen Gütern zielt und so trotz des Falls wieder der von Gott intendierten Bestimmung des menschlichen Lebens gerecht wird.

6.2. Die Taufe als Nachahmung von Tod und Auferstehung Christi - ihre Wirkung und Konsequenzen für das zukünftige Leben

Im gesamten dritten Teil der Darstellung der *Oikonomia* soll gezeigt werden, wie das durch Christi Auferstehung ermöglichte und begonnene Prinzip, das dem Menschen neues, ewiges Leben ermöglicht, den Menschen auch tatsächlich erreicht. Das geschieht durch die in der Freiheit des Glaubens angenommenen Sakramente, d.h. durch die Taufe und durch die Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi. Weil Gregor diese Zusammenhänge nirgends so ausführlich und, was Kapitel 35 und 37 betrifft, so systematisch entfaltet hat, sollen die wichtigsten Gedanken dieser Entfaltungen hier zusammengetragen werden. Dabei soll vor allem darauf geachtet werden, wie das im Christusgeschehen Entfaltete hier nun zur Geltung kommt, damit deutlich werden kann, wie sich der zweite und der dritte Teil der *Oikonomia* entsprechen. Die Behandlung der Taufe beginnt in *or cat* 33 mit folgenden Worten:

³¹⁴ Siehe S.133ff

³¹⁵ Auf diesen Zusammenhang ist schon in *or cat* 5.10 und 7.4 hingewiesen worden. (PG.24,44 = Sr.27,2; PG.32,48ff = Sr.40,11) Vergleicht man die Formulierungen in beiden Stellen, stellt man fest, daß in diesen Zusammenhängen ἀπετή und προαίρεσις austauschbare Begriffe sind.

Damit der Sterbliche zum Leben übergehe, war es folgerichtig, daß eine andere Geburt erfunden wurde, weil ja die erste Geburt zum sterblichen Leben führt ... Diese andere Geburt ... führt den Geborenen ins unsterbliche Leben. Wie der aus der sterblichen Geburt Geborene zwangsläufig sterblich ist, so soll der, der aus der Geburt geboren wird, die für die Verwesung unempfänglich ist, stärker sein als die aus dem Tode herrührende Verwesung.³¹⁶ Gebet zu Gott, Herabrufen der himmlischen Gnade und Wasser und Glauben sind es, wodurch das Geheimnis der Wiedergeburt erfüllt wird.³¹⁷

Mit diesen Sätzen umreißt Gregor das Ziel der Taufe und die Taufhandlung in ihren notwendigen Bestandteilen. Den ersten Argumentationsgang widmet er dem Nachweis, daß das Gebet, die Herabrufung der himmlischen Gnade, tatsächlich mit der Gegenwart der göttlichen Macht, d.h. des Geistes Gottes,³¹⁸ gleichzusetzen ist. Dazu verwendet er einen Vergleich aus der Physiologie. Wie bei der ersten Geburt des Menschen durch die göttliche Macht aus dem Samen Leben entsteht, so entsteht auch bei der zweiten Geburt aus dem Wasser durch die göttliche Macht das neue Leben:

Wenn schon bei der menschlichen Zeugung durch die göttliche Macht der Samen zum Menschen umgewandelt wird, auch wenn Gott von den Zeugenden nicht angerufen wird, wieviel mehr wird bei der geistlichen Art der Zeugung das Erstrebte vollendet sein, da doch Gott verheißen hat, bei dem Geschehen zu sein, und die Macht von sich selbst aus in das Werk gelegt hat, wie wir glauben, und da ja auch unser Wille auf das Erstrebte hin den Drang hat, wieviel mehr wird es vollendet sein zumal dann, wenn die Hilfe durch das Gebet noch geziemendermaßen dazu genommen wird.³¹⁹

In Kapitel 35 beginnt die eigentliche Entfaltung der Bedeutung und Wirkung der Taufe. Wirksam wird das durch Christus Ermöglichte, indem der Mensch in der Taufe Tod und Auferstehung Christi nachahmt.

Da die Art unserer Rettung nicht so sehr aus der Lehrunterweisung als vielmehr durch das, was der, der die Gemeinschaft mit dem Menschen realisierte, tat, wirksam geworden ist,³²⁰ - denn er hat ja durch Tat das Leben erwirkt, damit durch das von ihm angenommene und mitvergöttlichte Fleisch alles mit diesem Verwandte und Gleichartige mitgerettet werde, - aus diesem Grunde mußte eine Art ersonnen werden, bei der in dem, was durch die Nachfolgenden geschieht, eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit zu dem Anführer zu finden ist.³²¹ Eine solche Art ist die Nachahmung dessen, was an Taten bei Christus wahrzunehmen ist.³²²

³¹⁶ Siehe S.143 Anm.206

³¹⁷ or cat 33.1 PG.84,7-20 = Sr.123,1-124,2

³¹⁸ Siehe zu dem auffälligen Sprachgebrauch im Vergleich zu der Predigt *diem lum* S.12

³¹⁹ or cat 34.3 PG.85,28ff = Sr.128,8-14

³²⁰ Vgl. zu dieser Bedeutung von ὑποσταμαί intransitive Reihe S.94, Anm.10

³²¹ or cat 35.1 PG.85,52ff = Sr.129,11-131,3 Zur christologischen Bedeutung dieser Stelle siehe S.197.

³²² F.NORMANN, Teilhabe, S.228, beachtet bei der Behandlung dieser Stelle den Zusammenhang nicht. Es geht hier nicht um die Begründung der Tugend als Nachahmung (was für Gregor, wie Kapitel 40 zeigt, durchaus zutrifft), sondern um die Nachahmung von Tod und Auferstehung in der Taufe. Später, S.235, zitiert F.NORMANN noch einmal ausführlicher den Text,

Ebenso wie die bloße Predigt und Lehre Jesu Christi nicht ausgereicht hat, um uns das Leben zu erwirken, - es mußte seine Tat, d.h. speziell die Auferstehung dazu kommen, - genausowenig reicht die bloße Unterweisung aus, um die Rettung wirksam werden zu lassen. Daraus läßt sich folgern, daß die freie Entscheidung zum Glauben, der der Unterweisung vertraut und die christliche Lehre akzeptiert, ebensowenig ausreicht. Die Taufe muß dazu kommen, um wirklich Anteil an dem zu haben, was Christus durch seine Auferstehung bewirkt hat. In ihr wird das, was zunächst in Christus geschah - nämlich die Wiedervereinigung der durch den Tod voneinander getrennten Leib und Seele und die damit verbundene Umwandlung der einen von Gott angenommenen menschlichen Natur -, auch für alle, die sich der Taufe unterziehen, effektiv. Durch die Taufe wird alles dies deshalb für den Täufling wirksam, weil sie eine *N a c h a h m u n g* von Tod und Auferstehung ist.

Zwei Beispiele, die mit dem Satz '*Man kommt nicht zum selben Ziel, wenn man nicht ähnliche Wege geht*'³²³ verbunden sind, zeigen, warum Nachahmung wichtig ist. So wie die, die in der Waffentechnik ausgebildet werden, nicht durch bloßes Zusehen, sondern nur durch Nachahmung und Üben zur Erfahrung in ihrem Fach kommen, *auf dieselbe Art und Weise sind die, die den gleichen Eifer zum Guten haben, ganz und gar gezwungen, durch Nachahmung dem nachzufolgen, der der Anführer zu unserer Rettung ist, indem sie das von ihm Gezeigte ins Werk führen.*³²⁴

Oder wie jemand, der sich in einem Labyrinth nicht auskennt, nur hinauskommt, wenn er dem, der sich auskennt, direkt nachfolgt, so ist *auch das Labyrinth dieses Lebens undurchschreitbar und unentwirrbar für die menschliche Natur, wenn man nicht den Weg nimmt, auf dem der, der in ihm war, aus dem hinausgelangte, was ihn umgab. Labyrinth aber nenne ich im übertragenen Sinn die ausweglose Festung des Todes, in der das unglückliche Geschlecht des Menschen festgehalten wird.*³²⁵

Mit dem Bild vom Labyrinth hat Gregor das Folgende gut vorbereitet. Bei einem Labyrinth kommt es darauf an, hinauszugelangen und dem Tod so zu entgehen. So ist die Übertragung auf die Sachebene stringent. Es geht für den Menschen um die Überwindung des Todes, dem das menschliche Geschlecht wegen der Abkehr von Gott unterworfen ist. Es geht um den Übergang vom verweslichen zum unverweslichen Leben.

Bei Christus ist festzustellen: *dreitägiger Tod und wieder Leben*,³²⁶ also Tod und Auferstehung, die durch das, was in der Taufe geschieht, *in dem verwandten Element dargestellt*,³²⁷ nachgeahmt werden sollen. Das verwandte Element zur Erde, in die jeder Gestorbene bestattet wird, ist das Wasser. Es ist schwer,

beachtet auch den Kontext, jedoch sieht er nicht, daß Gregor hier nur von der Vergöttlichung des Fleisches Christi, nicht aber von unserer Vergöttlichung spricht.

³²³ *or cat 35.2* PG.88,18f = Sr.131,14

³²⁴ *ibd.* PG.88,14ff = Sr.131,10-13

³²⁵ *or cat 35.3f* PG.88,25ff = Sr.132,4ff

³²⁶ *ibd.* PG.88,32 = Sr.132,10

³²⁷ *or cat 35.5* PG.88,44 = Sr.132,20

sinkt nach unten und läßt sich mit der Erde mischen. Die anderen beiden Elemente, Luft und Feuer, sind leicht, steigen nach oben und lassen sich mit Erde oder Wasser nicht mischen.

*Und wie jener Mensch von oben, der das Totsein auf sich nahm, nach der Bestattung in die Erde wieder zum Leben hinaufging, so ahmt jeder, der mit ihm gemäß der Natur des Leibes verbunden ist, indem er auf denselben Erfolg schaut, ich meine das Ziel des Lebens, und statt mit Erde mit Wasser überschüttet wird und dreimal ins Element eintaucht, die nach drei Tagen erfolgte Gnade der Auferstehung nach.*³²⁸

Der Tod wird durch das Eintauchen, die Auferstehung durch das dreimalige Verweilen im Wasser, bzw. durch das Wiederauftauchen aus dem Element versinnbildlicht.³²⁹ So wie wir in das Wasser eintauchen und wieder hervorkommen können, kann Christus in den Tod eingehen und wieder hervorkommen. Hier wird noch einmal deutlich darauf hingewiesen, daß die Konaturalität der von Gott angenommenen und unserer Natur die Bedingung ist, daß diese Art der Zueignung durch Nachahmung überhaupt geschehen kann. Darauf hatte Gregor schon in *or cat* 35.1 verwiesen.³³⁰

Mit der Erinnerung an das in Kapitel 8 Ausgeführte beginnt Gregor die Behandlung der Taufe hinsichtlich der Nachahmung des Todes.

*Der Tod ist der menschlichen Natur nach dem Fall zu dem Zweck gegeben, damit, wenn in der Trennung des Leibes von der Seele die Schlechtigkeit verschwunden ist, der Mensch durch die Auferstehung wieder heil, leidlos, rein und von aller Vermischung mit der Schlechtigkeit frei hergestellt werde.*³³¹ Bei Christus hat die Heilsordnung des Todes die Vollkommenheit erreicht, indem sie sich ihrem eigenen Zweck entsprechend vollkommen erfüllte.³³²

Denn bei ihm hat sich sowohl die Trennung des Vereinten als auch wieder die Vereinigung des im Tode Getrennten vollzogen, damit sich bei uns, nachdem die Natur in der Trennung des Zusammengewachsenen, Seele und Leib, gereinigt worden ist, wieder die Verbindung des Getrennten rein von fremder Zumischung geschehe.³³³

Diese Sätze zeigen noch einmal sehr deutlich, daß der Skopos der Heilsordnung des Todes in der Auferstehung liegt. Der Tod ist gegeben, damit der Mensch durch die Auferstehung wiederhergestellt werden kann. Die Reini-

³²⁸ *or cat* 35.6 PG.88,44ff = Sr.132,21-133,6

³²⁹ *or cat* 35.10 PG.89,38ff = Sr.135,13 und 35.12 PG.89,51f = Sr.136,9

³³⁰ *or cat* 35.1 PG.88,3 = Sr.130,5

³³¹ *or cat* 35.7 PG.88,55 = Sr.133,9-13

³³² *ibid.* PG.89,5ff = Sr.133,14-134,1

³³³ *or cat* 35.8 PG.89,8 = Sr.134,3-5. Der $\omega\varsigma$ &v-Satz, der von der Reinigung der Natur spricht, kann auf keinen Fall auf Christus bezogen werden. Es wäre eine unlogische Aussage, wenn Gregor sagen wollte, die Wiederverbindung des Getrennten habe stattgefunden, damit die Wiederverbindung des Getrennten geschehe. Im Hauptsatz wäre die Erfüllung dessen ausgesagt, was im Nebensatz eindeutig als Absicht ($\omega\varsigma$ &v mit Optativ) ausgedrückt ist. Zudem kann sich die Aussage von der Reinigung nicht auf Christus beziehen, denn das, was ausgewaschen werden soll, sind ja die Flecken der Schlechtigkeit, die Beschmutzung durch die Sünde. Eine solche Befleckung kann aber von Christus nicht ausgesagt werden. Der finale Nebensatz macht vielmehr die Absicht Gottes deutlich, mit der die Auferstehung Christi sich ereignete.

gung ist dazwischengeschaltet. Sie ist nur in der Trennung von Leib und Seele möglich. Der Skopos des Todes ist bei Christus erfüllt, weil er, bisher als einziger, die Auferstehung erfahren hat. Bei uns hat der Tod seinen Skopos noch nicht erreicht. Erst durch Christi Auferstehung kann diese auch bei uns geschehen. Sie ereignete sich, damit auch bei uns der Tod zum Ziel kommen kann, damit nach der Reinigung auch unser Leib wieder mit der Seele verbunden werden kann.

Während also Christi Tod durch seine Auferstehung zum Ziel gekommen ist, *läßt bei denen, die dem Führer nachfolgen, die Natur eine gänzliche Nachahmung nicht zu, sondern nur soviel, wie möglich ist, nimmt sie jetzt auf und spart das übrige für die Zeit danach auf.*³³⁴ Was wird nun nachgeahmt? Durch das Bild des Totseins, das durch das Wasser vollzogen wird, wird die Vernichtung der beigemischten Schlechtigkeit verursacht. Dies ist zwar keine vollkommene Vernichtung, aber ein gewisses Zerschneiden des Zusammenhanges mit dem Bösen, wenn dabei zweierlei zur Beseitigung der Schlechtigkeit zusammenkommt: zum einen die Umkehr des Verkehrten und zum anderen die Nachahmung des Todes. Dadurch wird der Mensch irgendwie herausgelöst aus dem Verwachsensein mit dem Schlechten, indem er nämlich durch die Umkehr zum Haß gegenüber der Schlechtigkeit und zur Entfernung von ihr gelangt und durch den Tod die Vernichtung des Schlechten bewirkt.³³⁵

Wenn der Mensch den Tod so vollkommen erfahren könnte, wie Christus ihn erfahren hat, läge keine Nachahmung mehr vor, sondern Identität. Dann wäre auch das Schlechte ganz und gar vernichtet. Doch dies ist aufgrund der Armut unserer Natur nicht möglich.

Da die Taufe Nachahmung und nicht Wiederholung des Todes und der Auferstehung Christi ist, resultiert aus ihr auch nicht die völlige Vernichtung der Schlechtigkeit. Deshalb umschreibt Gregor dieses Geschehen sehr vorsichtig mit verschiedenen indefiniten Pronomina und Adverbien.³³⁶ In der Taufe als Nachahmung des Todes Christi erfährt der Mensch Befreiung: Das Schlechte verliert für den Getauften seine Schwerkraft, der sich der Mensch nicht ohne Hilfe entziehen kann. Der enge Zusammenhang zwischen dem einmal gefallenen Menschen und der Schlechtigkeit wird zerschnitten. Das Schlechte, das den Menschen bisher bestimmte und auch belastete und ihm in seiner Zuwendung zu Gott im Weg stand, wird weggeräumt.

Damit tatsächlich die Loslösung des Getauften aus dem Zusammenhang der Schlechtigkeit geschieht,³³⁷ muß zur Nachahmung des Todes durch das Wasser unbedingt die Umkehr, die Reue dazukommen. Von dem, der das

³³⁴ *or cat 35.8 PG.89,12ff = Sr.134,6f*

³³⁵ *or cat 35.9 PG.89,16ff = Sr.134,9-135,2*

³³⁶ Z.B. 'τινα διακοπήν' oder 'ἐκλύεται πως' in *or cat 35.9 PG.89,19.22 = Sr.134,12.15*

³³⁷ Der genitivus absolutus muß m.E. aufgrund des in Kapitel 40 ausgeführten Zusammenhangs entgegen allen Übersetzungen konditional aufgelöst werden. Die neue Einstellung umschreibt Gregor hier mit dem Wortspiel τῆς τε τοῦ πλημμελήσαντος μεταμελείας. Der Gebrauch des Partizips entspricht der Grundaussage der Sündenlehre, daß durch die Sünden das menschliche Leben verfehlt wird. Siehe S.136ff

Ziel seines Daseins, nämlich die Teilhabe an den göttlichen Gütern, durch die Abkehr vom wahrhaft Guten verfehlt hat, wird eine Änderung der Ausrichtung und so die Wiederhinwendung zu Gott verlangt, wozu er, aufgrund der Vollmacht der *προαίρεσις*, wie Gregor in *or cat* 30.4 und am Ende des Taufzusammenhanges in *or cat* 36.2 betont, durchaus in der Lage ist. Doch reicht die Umkehr allein wiederum auch nicht aus, weil sie lediglich zur Entfernung von der Schlechtigkeit, nicht aber zur Vernichtung der Schlechtigkeit und zur Reinigung führt. Erst wenn beide zusammenkommen, wird die durch Christus ermöglichte Befreiung von der Schlechtigkeit in einem gewissen Grade erfahrbar.

In Kapitel 40, in dem Gregor über die ethischen Konsequenzen der Taufe sprechen will, macht er deutlich, wie und vor allem in welchem Bereich des Menschen sich die Reinigung durch die Taufe vollzieht. Damit ergänzt er die bisher referierten Aussagen. Dabei werden noch einmal die Übereinstimmung der Aussagen über die Taufe mit den Grundaussagen der Anthropologie deutlich. Das, was Gregor bisher mit Reinigung beschrieben hat, wird dort zunächst erst einmal allgemein 'Veränderung' genannt.

*Die durch die Wiedergeburt geschehene Veränderung unseres Lebens wäre wohl keine Veränderung, wenn wir in dem blieben, worin wir waren. Von dem Getauften, bei dem keine Erkennungsmerkmale verändert worden sind, kann man nicht sagen, daß er tatsächlich ein anderer geworden ist. Denn, daß mit dem Ziel der Wiedererneuerung und Veränderung der Natur die rettende Geburt empfangen wird, ist jedem deutlich.*³³⁸

Diese Formulierung deutet schon an, daß die finale Grundstruktur des Menschseins auch in der Sakramentslehre Gregors zum Tragen kommt. Die Taufe ist eine Geburt z u r Erneuerung, z u r Veränderung. Sie ist diese Veränderung noch nicht automatisch, sondern erst dann, wenn sie im Leben wirklich entfaltet und vollzogen wird. Der folgende Satz scheint dem eben Gesagten auf den ersten Blick zu widersprechen. Gregor korrigiert in ihm die eben gebrauchte Formulierung 'Veränderung unserer Natur' und zeigt so, wie wichtige Erkenntnisse der Anthropologie auch für die Tauflehre bindend sind:

*Aber das Menschliche selbst, für sich betrachtet, gelangt nicht zu einer Veränderung aus der Taufe. Weder die Vernunft, noch die Denkkraft, noch das Erkenntnisvermögen noch irgend etwas anderes, was die menschliche Natur eigentümlich charakterisiert, erfährt eine Veränderung. Denn die Veränderung wäre eine zum Schlechteren hin, wenn irgendeine von diesen Eigentümlichkeiten der Natur verändert würde.*³³⁹

Da die vorliegende Aussage aus zwei parallelen Sätzen besteht, wobei der zweite Satz die Aussage des ersten verständlich macht, kann dieser zur Inter-

³³⁸ *or cat* 40.1 PG.101,25ff = Sr.159,11-17

³³⁹ *or cat* 40.2 PG.101,32f = Sr.159,17-160,6

pretation jenes herangezogen werden. Dadurch wird deutlich: Die etwas umständliche Formulierung 'ἡ ἀνθρωπότης αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν' meint nicht die Menschheit, d.h. das Kollektiv aller Einzelmenschen, sondern die menschliche Natur, d.h. das, was den Menschen in der ihm eigentümlichen Weise ausmacht. Gregor verbessert hier die oben gebrauchte Formulierung, weil die Veränderung durch die Taufe den Menschen nicht 'der Natur nach' trifft, so wie auch der Fall, die Veränderung zum Schlechten den Menschen nicht 'der Natur nach' traf. Alles, was durch die Abkehr vom wahrhaft Guten in der Natur entstanden ist, ist gegen die Natur mit ihr vermischt.³⁴⁰ Es ist zwar eng mit ihr verbunden, muß aber von ihr selbst unterschieden werden. Das Beigemischte ist das Schlechte, die Natur selbst ist das Gute. Insofern können die drei Seelenkräfte, mit Hilfe derer der Mensch definiert wird,³⁴¹ und alles, was 'der Natur nach' zur menschlichen Natur gehört, durch eine Veränderung nur zum Schlechteren verändert werden. Eine solche Veränderung geschieht in der Taufe nicht.³⁴² Der Mensch bleibt Mensch. Er wird in seinen ureigensten Eigentümlichkeiten nicht verändert, sondern diese werden erst wieder zu der ihnen angemessenen Geltung gebracht. In diesem Zusammenhang von 'Eigenschaften' zu sprechen, wie J.BARBEL es tut,³⁴³ ist irreführend, da dieser Begriff eine in erster Linie ethische Bedeutung hat. Das ethische Erscheinungsbild des Menschen soll aber auf jeden Fall geändert werden, wie der Fortgang in *or cat 40.4* recht deutlich zeigt. Es geht also nicht um das Verhalten, um die Eigenschaften, sondern um die Natur des Menschen, um die Eigentümlichkeiten, um das, was Gregor sonst mit dem Begriff 'ιδιώματα τῆς φύσεως' bezeichnet hat. Hier unterscheidet er diese jedoch, was er sonst nicht tut, ganz bewußt von den 'Erkennungsmerkmalen',³⁴⁴ die in diesem Falle das, was an Schlechtem beim Menschen wahrgenommen wird, bezeichnen. Wenn aber durch die Taufe doch eine gewisse *Wiedergeburt des Menschen*³⁴⁵ geschieht, muß man fragen, was denn dann verändert wird, wenn die Eigentümlichkeiten nicht verändert werden.

³⁴⁰ *or cat 8.12* PG.37,8 = Sr.48,8; vgl. *8.3* PG.33,22 = Sr.42,8

³⁴¹ *or cat 33.2* PG.84,33f = Sr.125,1

³⁴² In diesem Sinne ist die Formulierung 'μεταβολὴν ... προσίεται' zu verstehen. Die Parallele 'ἐν μεταποιήσει γίνεται' (PG.101,36f = Sr.160,4) bestätigt dies. Daher ist die Übersetzung von H.HAYD, S.202, "die Menschheit ... läßt nicht zu" falsch. Die Übersetzung J.H.SRAWLEYS, transl., S.116, mit "admit" (zulassen, Raum haben für, aufnehmen) ist genau wie das griechische Wort 'προσιέναι' mehrdeutig. Präziser ist die Übersetzung von L.MÉRIDIÉ, S.191, mit "retire" (jmd.bei sich aufnehmen) und von J.BARBEL, S.91, mit "empfängt". Es ist m.E. ein deutlicher Unterschied, ob Gregor meint, 'es findet nicht statt' oder aber 'die menschliche Natur läßt nicht zu'. J.BARBELs Übersetzung ist auch insofern nicht korrekt, weil er übersieht, daß 'τούτων' und 'τῶν ιδίων' zusammengehören. Er übersetzt das Verb substantivisch und faßt 'τῶν ιδίων' als genitivus objectivus zu 'Änderung' auf.

³⁴³ J.BARBEL, S.91

³⁴⁴ 'γνώρισματὰ' *or cat 40.1* PG.101,29 = Sr.159,14; *40.3* PG.101,43 = Sr.160,10; *40.6* PG.104,38 = Sr.162,17

³⁴⁵ *or cat 40.2* PG.101,37 = Sr.160,6

Es ist zu fragen, meint Gregor, *durch wessen Umwandlung die Gnade der Wiedergeburt sich vollzieht*.³⁴⁶ Die Antwort, die er gibt, ergibt sich aus allem bisher zum Fall des Menschen Gesagten. Die schlechten Erscheinungsweisen der Natur müssen vertilgt werden, dann geschieht eine Veränderung zum Besseren. *Folglich, wenn wir, wie der Prophet sagt, durch dieses geheimnisvolle Bad in (unserer jeweiligen) Selbstausrichtungsmacht reingewaschen sind, wenn die Schimpflichkeiten der Seelen weggespült sind, dann sind wir rein geworden und zum Besseren umgestaltet*.³⁴⁷

Mit dieser Anspielung auf Jes.1,16 gibt Gregor die Antwort. Die Taufe muß nicht die Natur des Menschen verändern, sondern die Schlechtigkeit wegwaschen. Gereinigt werden muß die προαίρεσις.³⁴⁸ Gregor denkt hier nicht an viele Einzelentscheidungen, sondern an die freie Selbstausrichtungsmacht eines jeden einzelnen Menschen, die gereinigt werden muß. Da, wo das Schlechte entsteht und seinen Bestand hat, muß auch die Reinigung durch die Taufe ansetzen, nicht in der Vernunft, der Denkkraft oder dem Erkenntnisvermögen, sondern im freien Willen des Menschen. Daraus folgt: Die Taufe darf nicht nur dem Leib geschehen, d.h. sie darf nicht nur äußerlich, sondern muß eine Reinigung der Seele sein. Ihre Befleckung durch die Schlechtigkeit muß gereinigt werden.

Wenn das Leben nach der Taufe dem Leben davor gleicht, *dann werde ich sagen und werde davon nicht lassen, auch wenn es verwegen ist, das zu sagen: Dann ist bei denen das Wasser Wasser, weil in dem Geschehen nirgends die Gabe des Heiligen Geistes in Erscheinung tritt*.³⁴⁹

Damit ist gesagt, unter welcher Bedingung die Aussage von der Wiedergeburt falsifiziert werden kann. Wenn der Mensch nach der Taufe genauso in Schlechtigkeit lebt, wie vorher, ist zwar mit ihm eine Wasserhandlung geschehen, eine Wiedergeburt in der Taufe und damit eine Veränderung zum Besseren hat jedoch nicht stattgefunden.

Wenn jemand nach der Taufe genauso wahrzunehmen ist, wie vorher, dann ist er in den Augen derer, denen er geschadet hat, kein anderer geworden, - Gregor erinnert an die Umkehr des Zachäus (Luk.19) - sondern redet sich eine Veränderung nur ein. Diesem hält er die Aussage des Paulus vor: *Wenn jemand meint, er sei etwas, wo er doch nichts ist, der betrügt sich selbst*.³⁵⁰ Der Gedankengang gipfelt in dem Satz: *Was du nicht geworden bist, das bist du nicht*.³⁵¹

³⁴⁶ ibd.PG.101,41 = Sr.160,9. J.BARBEL macht hier einen ähnlichen Fehler wie in Anm.342 beschrieben. Das Partizip 'μεταποιοθέντος' wird auch von uns substantivisch übersetzt. Aber 'ἐντελής' gehört als Nominativ keineswegs zu diesem Partizip, sondern als Prädikatsnomen zu 'ἡ χάρις ἐστίν'.

³⁴⁷ or cat 40.3 PG.101,44 = Sr.160,10-15

³⁴⁸ Gregor hat 'τὰς προαίρεσεις' bewußt in das Zitat eingefügt. Der accusativus graecus gibt an, im Hinblick worauf die Reinigung erfolgen muß. Der Plural ergibt sich durch die Formulierung des Jesajazitates.

³⁴⁹ or cat 40.3 PG.101,51ff = Sr.160,18-161,1

³⁵⁰ or cat 40.4 PG.104,20f = Sr.162,2

³⁵¹ ibd.PG.104,21f = Sr.162,3

Die Veränderung in der Taufe muß im Leben gelebt und vollzogen werden. Der Mensch muß nach dem Fall Kind Gottes erst wieder *w e r d e n*. Die Taufe ist der Anfangs- und Ausgangspunkt dieser Veränderung, dieses Werdens. Zum einen kann Gregor mit Paulus sagen: Die ihn in der Taufe aufgenommen haben, haben die Vollmacht, Gottes Kinder zu *w e r d e n*.³⁵² Zum anderen kann er sagen: Du *b i s t* in der Taufe Gottes Kind *g e w o r d e n*. Diese scheinbar widersprüchlichen Aussagen, die den Widersprüchen entsprechen, die wir zur Tugend und Gottebenbildlichkeit festgestellt haben,³⁵³ könnten in der Ermahnung - die Gregor aber so nicht formuliert hat - gipfeln: "Werde, was du bist! Denn was du nicht geworden bist, das bist du nicht." Deutlicher ließe sich das, was die finale Grundsituation des Menschen für das menschliche Leben und Handeln bedeutet, nicht sagen.

Haben wir bisher die Taufe hinsichtlich der Nachahmung des Todes Christi und der sich daraus ergebenden Wirkung für dieses Leben betrachtet, so müssen wir nun zum Gedankengang von Kapitel 35 zurückkehren und untersuchen, welche Wirkung die Taufe als Nachahmung der Auferstehung Christi hat. Direkt im Anschluß an das zuletzt aus Kapitel 35 Referierte argumentiert Gregor:

Die Vollmacht Christi, durch die er aus dem Tod wieder zum Leben gehen konnte, kann mit unserer Macht über das Wasser verglichen werden: *Wie es in unserer Vollmacht steht, im Wasser zu sein und wieder aufzutauchen, genauso stand es in der Vollmacht dessen, der die Herrschaft über das All hatte, nachdem er wie wir ins Wasser in den Tod untergetaucht war, wieder zu seiner eigenen Glückseligkeit zurückzukehren.*³⁵⁴

Wie wir ohne Gefahr das Wasser berühren können, so konnte Christus ohne Gefahr den Tod berühren, ohne dabei zum *πάθος* gewendet zu werden.

Diese Aussage entspricht dem in den Kapiteln 13, 15 - 16 Ausgeführten, daß das 'Im-Menschen-Sein' Gottes der *ἀπάθεια* Gottes nicht widerspricht. Gott erleidet den Tod nicht passiv, sondern nimmt ihn aktiv auf sich. Diesem Tod folgt nicht die Verwesung nach, sondern die Auferstehung.

³⁵² *or cat* 40.5 PG.104,22 = Sr.162,5f

³⁵³ Siehe S.129ff

³⁵⁴ *or cat* 35.10 PG.89,36ff = Sr.135,12-17 'ἀναλύω': Aus der Grundbedeutung 'wiederhinauflösen' ausgehend, haben sich vielfältige Bedeutungen entwickelt: losknüpfen, (von Fesseln) befreien, (Anker) lösen d.h. losfahren, abfahren, aufbrechen, aufheben, zerstören, Schwierigkeiten und Fragen lösen. Keine der angegebenen Varianten paßt auf unseren Kontext. Im Zusammenhang muß das Wort eine parallele Bedeutung zu 'ἀναδύναι' haben. J.BARBEL, S.83, und F.OEHLER, S.129, übersetzen mit 'zurückkehren', H.HAYD, S.192, mit 'aufahren'. Über J.H. SRAWLEYS, S.135, Anmerkung zur Stelle 'return' und zur Parallele in *or cat* 23.2 (PG.61,34 = Sr.87,5) hat diese Bedeutung auch bei LAMPE, S.111, Niederschlag gefunden. In LIDDEL-SCOTT wird die Bedeutung 'return' nur mit Lk.12,36 und Sap.2,1, belegt. (Vgl. auch die Belege bei BAUER, Sp.114, 'zurückkehren'.) Man beachte, daß auch in der dritten Stelle in der *or cat*, an der das Wort vorkommt, nur diese Bedeutung vom Kontext her gesehen sinnvoll ist. (Vgl. *or cat* 39.7 PG.101,9 = Sr. 158,14)

*Deshalb ist es für uns notwendig, im Wasser die Gnade der Auferstehung im Voraus darzustellen, damit wir (tatsächlich) wissen, daß es uns gleichermaßen leicht ist, mit Wasser getauft zu werden und aus dem Tode wieder aufzutauchen.*³⁵⁵

Wir Menschen wiederholen sinnbildlich Christi Auferstehung und nehmen unsere dabei in gewissem Sinne schon vorweg. Das führt zu Erkenntnisgewinn. Es wird uns dadurch die Erkenntnis zuteil, daß wir wie die von Gott angenommene menschliche Natur durch die göttliche Macht die Fähigkeit bekommen, nach dem Tod der Auferstehung teilhaftig zu werden. So wie Christus aus dem Tod wieder auftauchen konnte, werden auch wir zur Auferstehung gelangen. Die Taufe ahmt so Tod und Auferstehung gleichermaßen nach. Der Unterschied liegt in der Wirkung. Sofern sie Nachahmung des Todes ist, ist sie die Reinigung der *προαίρεσις*. Sie zerschneidet den engen Zusammenhang des Menschen mit der Schlechtigkeit und ist so eine gewisse Vernichtung des Bösen, die mit der Taufe beginnt und im irdischen Leben verwirklicht und mehr und mehr vervollkommen wird.

Sofern die Taufe Nachahmung der Auferstehung ist, ist sie in diesem Leben lediglich ein Erkenntnisgewinn, eine Festigung des Glaubens, ihre Wirkung steht noch aus.³⁵⁶ Sie setzt in Bewegung. Sie gibt nicht gleich das unsterbliche Leben, sondern sie führt erst zum ewigen Leben.³⁵⁷ Sie gestaltet um zur Unverweslichkeit.³⁵⁸ Das Erstrebte wird vollkommen

³⁵⁵ *or cat* 35.12 PG.89,49ff = Sr.136,6-9. Das Verb 'προμελεῖσαι' muß im Blick auf die anderen Aussagen über die Taufe interpretiert werden. Die Taufe ist Nachahmung von Tod und Auferstehung. Dies zu zeigen, bemüht sich Gregor im ganzen Kapitel. Dazu verwendet er hauptsächlich den Begriff *μίμεις* (PG.88,9.17 = Sr.131,6.13; PG.88,35.43 = Sr.132,13.20; PG.89,13.22.27 = Sr.134,7.15 u.135,4 u.ö.) bzw. die Verben *μιμέομαι* (PG.89,16 = Sr.134,9; PG.89,27.31 = Sr.135,3.7 u.ö.) sowie *ἀπομιμέομαι* (PG.88,52 = Sr.133,6) oder *διατυπώ* (PG.88,44 = Sr.132,20), *ὕποκρίνομαι* (PG.89,35f = Sr.135,10) und hier *προμελετέω*. Diese Begriffe verwendet Gregor parallel. Sie alle drücken eine Handlung aus, die etwas, was sie selbst nicht ist, wiedergibt. Nachahmung ist eine ähnliche Handlung, die mit anderen Mitteln z.B. mit dem benachbarten Element etwas anderes wiederholt und so darstellt. Diese Darstellung ist modellhaft, (vgl. die Grundbedeutung von *τύπος*) sinnbildlich und deutend. Sie ist im Falle der Taufe so etwas wie eine Erwiederung unsererseits auf das Sterben und Auferstehen Christi. Das Wort *ὕποκρίνομαι* verweist in die Theaterwelt, wo auch *μίμεις* und (*ἀπο*)*μιμέομαι* (nachahmend aufführen) in Gebrauch sind. In diesem Sinnzusammenhang muß nun auch *προμελετέω* gedeutet werden. Die Grundbedeutung ist 'vorher üben, vorher betreiben'. Die deutschen Übersetzungen werden diese Bedeutung und dem hier vorliegenden Zusammenhang nicht gerecht. (H.HAYD, S.192: "auf die Gnade der Auferstehung vorbereiten"; J.BARBEL, S.84: "auf die Gnade der Auferstehung hin einüben"; F.OEHLER, S.129: "mit Andacht schon vorher der Gnade der Auferstehung hingeben") Bei allen wird die Parallelität zur Aussage von *or cat* 35.6 (PG.88,51 = Sr.133,6) nicht beachtet.

J.H.SRAWLEY, S.136, weist in der Anmerkung darauf hin: "Baptism is a representation (Vorstellung, Aufführung, Verkörperung) in act or "preparatory rehearsal" (vorläufige Wiederholung) of resurrection" und übersetzt (ders.transl. S.104) mit "to rehearse beforehand the grace". Diese Übersetzung wird dem Verb und dem Kontext am besten gerecht.

³⁵⁶ Diese doppelte Struktur hinsichtlich Tod und Auferstehung entspricht m.E. genau der von Paulus in Röm.6 ausgeführten Deutung der Taufe.

³⁵⁷ *or cat* 33.1 PG.84,11 = Sr.123,5

³⁵⁸ *or cat* 33.4 PG.84,56 = Sr.126,4

sein.³⁵⁹ Wie die Aussagen über das irdische Leben des Getauften so haben auch die Aussagen über das unsterbliche Leben eine finale Struktur. Mit der Taufe ist in beiderlei Hinsicht wieder ein neuer Anfangspunkt, ein neuer Keim gelegt, der entfaltet, d.h. verwirklicht werden muß und verwirklicht werden wird. Diese Beobachtung entspricht der Interpretation, die wir im Blick auf die ursprüngliche Absicht der Unsterblichkeit gegeben haben.

Die Taufe macht, wie der Glauben, den Fall rückgängig und so den Reinigungstod für den getauften Gläubigen bis zu einem gewissen Grade überflüssig. Daß der Getaufte dennoch stirbt, mag einen doppelten Grund haben. Es ist deutlich gesagt, daß die Taufe keine Wiederholung des Todes Christi, sondern eine Nachahmung ist, denn die Natur des Menschen läßt eine vollkommene Wiederholung nicht zu. Der Zusammenhang mit der Schlechtigkeit ist zwar zerschnitten, sie ist aber nicht vollkommen vernichtet. Daher bedarf auch der Getaufte der Umgestaltung zur ἀπαθεία. Diese geschieht in der Auferstehung, die aber ohne den vorhergegangenen Tod, die Trennung von Leib und Seele, nicht geschehen kann.

Wie bei Christus der Tod lediglich ein Durchgangsstadium zur Auferstehung, ohne eigene Bedeutung war, so ist der Tod für den Getauften, da er ja in der Taufe schon den Reinigungstod gestorben ist, ebenso eine Vorstufe der Auferstehung, ohne Reinigungsfunktion. So stellt es Gregor in der *or cat* dar.³⁶⁰ Es kann aber auch geschlußfolgert werden, daß der Getaufte sterben muß, weil sein Leben nie so vollkommen sein kann, daß er sich nicht wieder durch Verfehlung des Guten die Befleckung mit der Schlechtigkeit zuzieht. Selbst wenn er auf dem Wege der Vervollkommenung von Stufe zu Stufe vorwärts schreitet, wird die Stufe, auf der er steht, im Vergleich zu der nächst höheren eine Stufe der Unvollkommenheit sein. Insofern hat Gregor die beiden Wege am Ende des Heilshandelns Gottes zu alternativ beschrieben. Auch die Getauften bedürfen der Nachläuterung.

In dem eben referierten Zusammenhang aus *or cat* 35 geht Gregor, der inhaltlichen Konsequenz folgend, von der Taufe als Nachahmung der Auferstehung Christi zur Wirkung der Taufe im Blick auf unsere künftige Auferstehung über. Er schneidet damit ein neues Thema an, die Eschatologie. Da er sich im Folgenden bemüht, dieses Thema, das in der *or cat* nur verstreut und wenig ausführlich behandelt wird, mit den Konsequenzen aus der Tauflehre zu vermitteln, soll es hier der Darstellung des anderen Sakraments vorgeschaltet werden. Gregor argumentiert im Blick auf die Wirkung der Taufe als Nachahmung der Auferstehung:

Wie man im Leben feststellen kann, daß oftmals der notwendige Anfang von etwas, ohne den es nicht ist, verglichen mit dem Ende, ganz nichtig und klein ist, wenn man z.B. den Samen und den daraus resultierenden Menschen ver-

³⁵⁹ *or cat* 34.3 PG.85,35 = Sr.128,14

³⁶⁰ Siehe S.141ff und S.150ff

gleich, so hat auch das, was der großen Auferstehung entsprechend natürlich noch größer ist, von daher (sc. der Taufe) die Anfänge und die Ursachen. Denn jenes kann nicht geschehen, wenn dies nicht vorhergegangen ist.³⁶¹

Die unbeschreibbare Auferstehung hat von der Taufe her ihren Anfang. Taufe und Auferstehung verhalten sich wie Anfang und Ende.³⁶² Die Taufe, so sagt Gregor, ist notwendige Voraussetzung für die Auferstehung, die in Zukunft geschehen soll, selbst wenn sie eine kleine, unscheinbare Handlung ist, ist sie Anfang und Ursache für ein großes Geschehen. Die vorliegenden Aussagen scheinen aber der bisher bemerkten Universalität der Soteriologie Gregors fundamental zu widersprechen, denn die Ungetauften wären diesen Aussagen zufolge von der Auferstehung ausgeschlossen. Es gäbe dann keine einstimmige Danksagung am Ende des Heilshandelns Gottes an den Menschen. Das Ziel des Heilshandelns wäre verfehlt. Diesen Widerspruch scheint Gregor selbst bemerkt zu haben. Er behebt ihn im Folgenden, indem er zweierlei Hinsichten der Rede von Auferstehung unterscheidet.

Ich sage aber, daß der Mensch nicht ohne die Wiedergeburt im Wasserbad in die Auferstehung gelangt,³⁶³ nicht im Blick auf die Wiedergeburt oder die Wiederherstellung unserer Zusammensetzung - denn dazu muß die Natur auf jeden Fall durch die ihr innewohnenden, der Heilsordnung des Schöpfers gemäßen Zwangsläufigkeiten gebracht werden, sei es, daß sie die aus dem Wasserbad resultierende Gnade zuvor ergriffen hat, sei es, daß sie dieser Weihe unteilhaftig geblieben ist - sondern ich sage dies im Hinblick auf die Wiederherstellung zum Glückseligen, Göttlichen und von aller Scham Getrennten. Denn nicht alles, was durch die Auferstehung wieder den Zugang zum Sein annimmt, gelangt in dieses Leben, sondern es ist ein großer Unterschied zwischen denen, die schon gereinigt worden sind, und denen, die der Reinigung noch bedürfen.³⁶⁴

Die Heilsordnung des Schöpfers, so sagt Gregor, hat eine gewisse Zwangsläufigkeit. Es muß nämlich, wie schon gezeigt, aus Gründen der Übereinstimmung der *Oikonomia* mit der *Theologia*, (konkreter: mit der Unendlichkeit der Güte Gottes) am Ende die Wiederherstellung aller gewährleistet sein.³⁶⁵ Um diese zu gewährleisten und dennoch nicht die Bedeutung der Taufe zu ignorieren, unterscheidet Gregor zweierlei Hinsichten des Gebrauches von 'ἀνάστασις', wobei sich allerdings Unstimmigkeiten zu einigen

³⁶¹ *or cat* 35.12 PG.92,5ff = Sr.137,5-8

³⁶² *ibid.* PG.89,54ff = Sr.136,10ff

³⁶³ J.SCHOEMANN, S.187. scheint nicht bemerkt zu haben, daß Gregor mit dieser Wiederholung der Aussage eine gewisse Korrektur einleitet, denn er bricht das Referat hier ab und interpretiert dann die referierte Stelle: "So wenig ein Mensch entstehen kann ohne menschlichen Samen, so wenig kann einer zur großen Auferstehung gelangen, d.h. zu dem, was der Mensch im Uranfang war, ohne die Taufe. Die entgeltliche Wiederherstellung des 'Gottesbildes' ist nichts anderes als die *organische Entfaltung des Samens* der Taufgnade." Daß diese Interpretation der Intention Gregors, die er im Folgenden entfaltet, zuwiderlaufen, dürfte deutlich werden.

³⁶⁴ *or cat* 35.13f PG.92,8ff = Sr.137,8-138,8

³⁶⁵ Siehe S.103ff

wichtigen vorher getroffenen Aussagen ergeben. Die eine wird umschrieben mit den Begriffen 'ἀνάπλασις' und 'ἀναστοιχείωσις'³⁶⁶ und meint lediglich die Zusammensetzung des Getrennten, nämlich Leib und Seele. Die andere wird umschrieben mit 'ἀποκατάστασις'³⁶⁷ und meint den Eingang in die Glückseligkeit, in die ἀπάθεια, in den göttlichen Chor,³⁶⁸ in die Gemeinschaft des Göttlichen. Diese Auferstehung kann sich ohne die Taufe nicht sofort vollziehen. Sie ist aber die Auferstehung im eigentlichen Sinne. Erst in ihr ist der Skopos erfüllt: die Wieder-Teilhabe an den göttlichen Gütern, die ungebrochene Gemeinschaft mit dem Reinen, Guten, *Apathischen*. Die hier vorliegende Unterscheidung, die Gregor eigens erläutern muß, hält er terminologisch nicht streng durch. Die Begriffe ἀναστοιχείωσις, ἀποκατάστασις³⁶⁹ und ἀνάστασις umschreiben sonst ein zusammenhängendes Geschehen, das nach dem Tod zur Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes führt.³⁷⁰ Als Auferstehung wird das bezeichnet, was tatsächlich das Ziel der ursprünglichen Bestimmung des Menschen entsprechend erreicht. Sie ist das, was bei den Gereinigten ohne und bei denen, die der Reinigung noch bedürfen, mit der bzw. durch die Zwischenphase des Feuers geschieht. Auferstehung ist also nicht nur die Wiederausammensetzung des Getrennten, sondern auch für die, die es brauchen, die Reinigung und der nach der Reinigung sich vollziehende Übergang in den göttlichen Chorreigen. In dem hier vorliegenden Zusammenhang scheint Gregor vorauszusetzen, daß sich die Zusammensetzung von Leib und Seele und der damit verbundene Wiedereintritt ins menschliche Sein vor der Reinigung durch das Feuer vollzieht. Der Zusammenhang in Kapitel 8, wo Gregor nach der Entfaltung der Lehre vom leiblichen Todes auf die Heilung der *unbehandelt* gebliebenen Seelen zu sprechen kommt,³⁷¹ zeigt deutlich, daß sich auch die Reinigung der Seele in dem Zwischenstadium des Getrenntseins von Leib und Seele vollzieht.³⁷² Die Trennung geschieht ja gerade, damit Leib und Seele in der je eigenen Weise die Reinigung erfahren können, der Leib durch die Auflösung und die Seele durch das Feuer.³⁷³ Hier setzt er voraus,

³⁶⁶ or cat 35.13f PG.92,10f = Sr.137,9

³⁶⁷ ibd. PG.92,17 = Sr.138,5

³⁶⁸ or cat 36.1 PG.92,41 = Sr.139,11

³⁶⁹ Vgl. auch 'κατάστασις' or cat 15.4 PG.48,32 = Sr.64,8

³⁷⁰ Zu vergleichen sind dazu zwei Definitionen von ἀνάστασις, die Gregor einmal mit dem Begriff ἀναστοιχείωσις (*Pulcher* GNO IX 472) und ein anderes mal mit dem Begriff ἀποκατάστασις (*an et res* PG 46,148 A) formuliert, die sich sonst aber wörtlich gleichen. *Auferstehung ist der Wiederaufbau / die Wiederherstellung unserer Natur in den ursprünglichen Zustand*. Vgl. auch die anderen bei R.HÜBNER, *Einheit*, S.44, angegebenen Parallelen aus *eccl*, *virg*, *op hom* und an anderer Stelle in *an et res*

³⁷¹ or cat 8.9 PG.36,39 = Sr.46,11f

³⁷² So zuletzt noch in or cat 35.8 PG.89,8ff = Sr.134,3-5

³⁷³ Vgl. or cat 8.6.-7 PG.33,55ff = Sr.44,9ff mit 8.11 u.12 PG.36,52 = Sr.47,9ff. Möglicherweise hat Gregor mit dieser zweifachen Interpretation von Auferstehung zwei verschiedene Konzeptionen zusammengearbeitet (Vgl. R.STAATS art. Auferstehung TRE I,4).

daß es eine zweifache Auferstehung gibt, die eine zum Gericht und zur Reinigung,³⁷⁴ und die andere zur Glückseligkeit.

Da Wasser und Feuer gleichermaßen reinigen, brauchen die, die bereits durch das Wasser gereinigt sind, die andere Reinigung nicht mehr. Sie erfahren gleich den Übergang zum Reinen, Leidlosen, Glückseligen. *Bei denen sich aber die Leidenschaften verhärtet haben und denen kein von der Beschmutzung reinigendes Mittel zugeführt wurde, weder mystisches Wasser, noch die Herbeirufung der göttlichen Macht, noch die Aufrichtung aus der Umkehr,*³⁷⁵ die bedürfen der ihnen entsprechenden Reinigung. Sie brauchen, bildlich gesprochen, den Schmelzofen, *damit, wenn zuvor in langen Zeiträumen die ihnen beigemischte Schlechtigkeit herausgeschmolzen ist, die Natur Gott rein zugeführt wird.*³⁷⁶

Die Reinigungsbehandlungen der Seelen, so stellt Gregor in Kapitel 8 dar, haben unterschiedliche Grade, vergleichbar den unterschiedlichen Behandlungsweisen unterschiedlicher Krankheiten:

Bei der einen Seele ist sie leichter, bei der anderen schwerer. Was so durch das zukünftige Gericht in Aussicht gestellt wird, *ist für die Törichteren eine Drohung und Zurechtbringung schrecklicher Art,*³⁷⁷ für die Einsichtigeren aber ein heilsames Verfahren Gottes, dessen Ziel es ist, *sein eigenes Geschöpf zu der anfänglichen Gnade zurückzuführen.*³⁷⁸

Wie das Wegschneiden oder Wegbrennen von Warzen und dergleichen nicht schmerzlos ist, aber doch Heilung bringt und nicht zum Schaden vorgenommen wird, *so wird auch alles das, was an materiellen Auswüchsen bei unsen durch die Gemeinschaft mit den Leidenschaften zum Bösen verfleischlichten Seelen erhärtet ist, im rechten Augenblick des Gerichtes wegge-*

³⁷⁴ Vgl. *or cat* 8.10 PG.36,45 = Sr.47,3

³⁷⁵ *or cat* 35.14 PG.92,25ff = Sr.138,12-15

³⁷⁶ *or cat* 35.15 PG.92,30 = Sr.139,1-3 Der Dativ τῷ θεῷ ist wohl als dativus commodi aufzufassen, wenngleich damit nicht verschwiegen wird, daß Gott selbst der Handelnde in diesem endzeitlichen Geschehen ist.

³⁷⁷ *or cat* 8.10 PG.36,42 = Sr.47,5f. Einige Handschriften überliefern hier den betont positiven Begriff ἐπανόρθωσις (Zurechtbringung, correction). Ähnliche Vokabeln gebraucht Gregor häufig zu Bestimmung des Heilshandelns Gottes und zur Bezeichnung der Absicht der *or cat* (or *cat* P.2 PG.9,30 = Sr.3,1; 1.1 PG.13,7 = Sr.7,4; 8.20 PG.40,33 = Sr.51,25; 23.2 PG.61,31 = Sr.87,3). Andere Handschriften überliefern den negativen Begriff ἐπανάστασις (Aufruhr / Verderben / Zerstörung). Vom engeren Kontext 'ἀπειλή' (Drohung) her betrachtet scheint 'ἐπανάστασις' besser zu passen. Dieser Begriff läßt aber den positiven Aspekt des Handelns Gottes auch und gerade an denen, die die Tugend nicht ergriffen haben, unberücksichtigt und wendet ihn ins Gegenteil. Der positive Begriff wird der Tendenz des Abschnittes, der gerade das universal positive Handeln Gottes betont, eher gerecht. Doch bleibt er für die Überlieferer und Übersetzer unverständlich und überraschend, so daß die Abweichungen erklärbar sind. F.OEHLER, S.44, hat im Gefolge von Krablinger eine Korrektur vorgenommen. Er liest ἐπανάστασις. Nach dieser Lesart übersetzen auch WEIß und H.HAYD durch ein Synonym zu ἀπειλή. Auch diese Korrektur fügt sich gut in den Kontext ein, bringt aber inhaltlich nichts Neues. J.H.SRAWLEY, L.MÉRIDIÉ und J.BARBEL lesen und übersetzen ἐπανόρθωσις und halten so an der für einige Überlieferer anstößigen Lesart fest, obwohl sie im engeren Kontext etwas überraschend wirkt. Sie bringt aber doch Gregors Intention gut zum Ausdruck. Vgl. *or cat* 15.3 PG.48,15 = Sr.63,11

³⁷⁸ *or cat* 8.10 PG.36,46ff = Sr.47,8ff

*schnitten und ausgerissen durch jene unaussprechliche Weisheit dessen, der, wie das Evangelium sagt, die Schlechten heilt.*³⁷⁹

Diese Heilbehandlung der verfleischlichten Seele verursacht unaussprechliche Schmerzen. Sie sind ebenso unaussprechlich wie die zu erwartenden Güter. Sie übersteigen gleichermaßen jede Art der Beschreibung.³⁸⁰

Von der Erwartung solcher unterschiedlichen Behandlung, die letztlich zur Rettung aller führt, geht ein starker Impuls für das irdische Leben aus. Sie ist für die einen eine Abschreckung, für die anderen eine Motivation zu tugendhaftem Leben. Der Mensch legt in diesem Leben die Grundlage für die künftige, unaussprechlich schmerzliche, oder die unaussprechlich glückselige Behandlung. Mit dem Hinweis darauf beendet Gregor sein Werk:

*Da nun dieses als Hoffnung auf das Leben danach festgesetzt ist und es aus der freien Selbstausrichtung eines jeden nach dem gerechten Urteil Gottes dem Leben entsprechend zuwächst, wäre es wohl die Aufgabe der Weisen, nicht auf das Gegenwärtige sondern auf das, was danach kommt, zu blicken, in diesem kurzen und zeitlichen Leben die Veranlassungen der unaussprechlichen Seligkeit zu legen und sich durch eine gute Selbstausrichtung von der Erfahrung des Bösen fernzuhalten, jetzt in Bezug auf das Leben, danach aber in Bezug auf die ewige Wiedervergeltung.*³⁸¹

Zweimal ist die *προαίρεσις* als das Medium genannt, durch das in diesem Leben die Grundlagen, die Ausgangspunkte, ja die Veranlassungen für die künftige Seligkeit gelegt wird. Aus diesem Grunde hat das, was für das künftige Leben in Aussicht gestellt ist, eine Bedeutung für dieses Leben. Denn aus der guten oder schlechten Betätigung der *προαίρεσις* erwächst dem Menschen das Entsprechende, entweder unaussprechliche Schmerzen oder unaussprechliche Güter. Er kann in diesem Leben schon sein künftiges gestalten.

Aus allen Aussagen über die Schmerzen ist jedoch deutlich, daß sie nicht Strafe sind, sondern der Reinigung dienen, daß sie eine Heilbehandlung sind, die letztlich auch auf die Teilhabe an den Gütern zielt. Daß die schmerzhafteste Behandlung im Gericht, da sie mit einer positiven Absicht geschieht, letztlich zum Dank aller Gereinigten führt, sagt Gregor in Kapitel 26, in dem er den Betrug am Betrüger von der positiven Absicht her mit dem Hinweis auf die Rettung aller, auch des Feindes, rechtfertigt:

Schneiden und Brennen schmerzen zunächst, doch dann, wenn der Kranke gesund geworden ist, ist er nicht mehr zornig über die Schmerzen, sondern dankbar. Ebenso wird, wenn in großen (Zeit)umläufen³⁸² aus der Natur das jetzt mit

³⁷⁹ or cat 8.11f PG.36,57 = Sr.47,13-48,4

³⁸⁰ or cat 8.11 PG.37,6ff = Sr.48,5ff; or cat 40.7 PG.104,45ff = Sr.163,2ff

³⁸¹ or cat 40.8 PG.105,9ff = Sr.163,19-164,7

³⁸² Die Übersetzer übersetzen und interpretieren 'ταῖς μακραῖς περιόδοις' unterschiedlich. Für die einen ist es ein instrumentaler Dativ, der die lange und umständliche Methode der Reinigung der Natur vom Bösen angibt. Sie beziehen ihn somit auf den genitivus absolutus (J.H.SRAWLEY, S.100, Anm.; L.MÉRIDIÉ, S.125). Für die anderen ist es ein temporaler

*ihr vermischte und verwachsene Schlechte entfernt ist und die Wiederherstellung derer, die jetzt in der Schlechtigkeit liegen, ins Ursprüngliche geschehen ist, die Danksagung der ganzen Schöpfung einstimmig sein, sowohl von denen, die in der Reinigung gezüchtet worden sind, als auch von denen, die von vornherein der Reinigung nicht bedurften.*³⁸³

Selbst die Seelen, welche die durch Christus ermöglichte Reinigung in diesem Leben nicht ergriffen haben, werden gereinigt. Alle werden in ihren ursprünglichen Zustand ohne Befleckung durch die Schlechtigkeit geführt, wenn es auch eine langwierige, schmerzvolle - und umständliche - Behandlung ist. Diese Reinigung ist notwendig, denn sie ist die Vorbedingung, die unbedingt erfüllt sein muß, um in den endgültigen Zustand der Gottesnähe übergehen zu können. Das wird von den allgemeinen Vernunftwahrheiten, die jeder vernünftig denkende Mensch überprüfen kann, und von der Bibel gleichermaßen bezeugt. Darauf weist Gregor am Ende der Behandlung der Taufe und ihrer Konsequenzen für das Zukünftige ausdrücklich hin:

*Denn es ist nicht möglich, wie die allgemeine Vernunft und auch die Lehre der Schrift zeigen, daß jemand in den göttlichen Chor gelangt, wenn er nicht gänzlich reingewaschen ist von allen Beschmutzungen, die aus der Schlechtigkeit herrühren.*³⁸⁴

Die Reinigung wird allen, die sie brauchen, ganz gewiß zuteil, so daß am Ende alle, selbst der Feind, gerettet werden und in den göttlichen Chor gelangen. Denn erst wenn auch der Widersacher, jene gefallene Engelmacht, vollständig gereinigt ist, erst dann ist die Wiederherstellung aller in den ursprünglichen Zustand geschehen. Erst dann ist die Danksagung der ganzen Schöpfung einstimmig. Erst dann ist die Harmonie und die universale Ausrichtung der ganzen Schöpfung auf Gott hin wieder verwirklicht.³⁸⁵ Daß hin-

Dativ, der den Zeitraum (große Zeitumläufe) angibt, in dem die Reinigung vollzogen wird. (F.OEHLER, S.97; J.BARBEL, S.70 u.a.). Für diese Interpretation spricht die parallele Formulierung in *or cat* 35.15, wo Gregor im gleichen Zusammenhang μακροῖς ὅσπερον αἰῶσι schreibt (PG.92,31 = Sr.139,2f; vgl. *an et res* PG 46 72B). Für die erste Auffassung spricht, daß Gregor das Wort περίοδοι in der *or cat* sonst im Sinne von 'Umweg' bei den Einwänden gebraucht, die wegen der umständlichen und langwierigen Art der Rettung durch das Christusgeschehen gegen das Handeln Gottes vorgebracht werden (*or cat* 15.4 PG.48,33 = Sr.64,10 u.15; 17.1 PG.53,8 = Sr.73,6). Soll das Wort hier neben der zeitlichen Bedeutung, die es zweifellos hat, nur die Schwierigkeit der Reinigung andeuten, oder könnte es auch als Hinweis gewertet werden, daß die Reinigung *nach* dem irdischen Leben im eigentlichen Sinne ein Umweg ist, während die Reinigung in diesem Leben durch Taufe und Tugend der eigentlich von Christus ermöglichte Heilsweg ist?

³⁸³ *or cat* 26.8 PG.69,22ff = Sr.100,4-10

³⁸⁴ *or cat* 36.1 PG.92,39 = Sr.139,9-12

³⁸⁵ Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß dieser Endzustand nicht das Gottsein ist, sondern die Teilhabe am Göttlichen, eben der einstimmige Lob- und Dankgesang in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. Der göttliche Chor ist aufgrund des fundamentalen Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf von Gott selbst zu unterscheiden (Vgl. *or cat* 27.4f PG.72,16ff = Sr.104,3-12). Dies scheint die Übersetzung J.BARBELs, S.85, zu *or cat* 36.1 "Kreis des Göttlichen" nicht recht deutlich werden zu lassen, denn der Kreis des Göttlichen ist doch wohl das Göttliche selbst.

ter der Aussage vom göttlichen Chor eine ganz konkrete endzeitliche Vorstellung Gregors steht, wird erst im Vergleich mit anderen Werken deutlich.³⁸⁶

In der *or cat* wird deutlich: Die *Oikonomia* Gottes kommt trotz des Falls des Menschen an ihr Ziel. Am Ende steht die Wiederherstellung des noch nicht von der Sünde verdorbenen Zustandes der Menschen und der ganzen Schöpfung. Einstimmig wird von der Schöpfung dem Dank gesagt werden, der das Leben gegeben und die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ermöglicht und bewirkt hat. Mit dem einstimmigen Dank und dem homophonen Bekenntnis der Herrschaft Christi ist auch in diesem Punkte der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt.

6.3. Die Teilhabe am "vergöttlichten" Leib Christi

Wie bereits hingewiesen worden ist, kann man aufgrund verschiedener Sachverhalte vermuten, daß die Abhandlung über die Teilhabe an Leib und Blut Christi in eine bereits fertiggestellte Abhandlung über die Taufe und ihre Wirkung sowie über das Bekenntnis bei der Taufe und die Konsequenzen der Taufe im irdischen Leben eingeschoben sein kann. Es wird uns daher umso mehr daran gelegen sein, Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede zur bisherigen Entfaltung der *Oikonomia* aufzuzeigen. Eine erste Unstimmigkeit zum Vorhergehenden ergibt sich schon aus der Aussage, mit der Gregor das Kapitel 37 eröffnet.

Aber da das Menschliche zweifach ist, nämlich aus Leib und Seele zusammengesetzt, besteht die Notwendigkeit, daß die Geretteten durch beide mit dem, der zum Leben führt, in Verbindung gebracht werden. Die Seele ist zwar durch den Glauben mit ihm vermischt und hat von daher die Anfänge der Rettung, denn die Einigung mit dem Leben bedeutet die Gemeinschaft des Lebens. Der Leib aber gelangt auf andere Weise zur Teilhabe und Vermischung mit dem Retter.³⁸⁷

Wenn Gregor so die Behandlung der Eucharistie einleitet, muß man schlußfolgern, daß sie für ihn ausschließlich ein Sakrament für den Leib ist. Doch es stellt sich die Frage, ob der Leib nicht schon in der Taufe Anteil am Unvergänglichen gewinnt und dementsprechend in der Taufe schon etwas von dem erfüllt ist, was hier gesagt wird. Daß Gregor hier beide Sakramente als Zueignung der von Christus erwirkten Rettung ausschließlich für den Leib auffaßt und dem Glauben gegenüberstellt, ist ausgeschlossen, da diese Annahme nicht den Aussagen über die Taufe entspricht und auch die zuvor geschehene Behandlung der Taufe ignorieren würde, als beginne erst mit diesem Satz die Behandlung der Sakramente. Andererseits könnte man vermu-

³⁸⁶ Siehe S.271ff

³⁸⁷ *or cat* 37.1 PG.93,4ff = Sr.191,4-192,4

ten, die Gegenüberstellung von Leib und Eucharistie einerseits und Seele und Glauben andererseits, mit der Gregor von der ausführlichen Behandlung der Taufe zur Behandlung der Eucharistie überleitet, setze voraus, daß die Taufe das Sakrament für die Seele, die Eucharistie das Sakrament für den Leib ist. Doch auch von einer ausschließlichen Wirkung der Taufe auf die Seele ist in den Kapiteln 33 bis 36 nicht die Rede. Die Taufe läßt sich also weder auf die eine, noch auf die andere Seite dieser Alternative stellen, denn die Nachahmung der Auferstehung Christi hat Bedeutung für den ganzen Menschen, für seine Zusammensetzung als Seele und Leib. Auch die Trennung von dem Zusammenhang mit der Schlechtigkeit durch die Nachahmung des Todes Christi betrifft Leib und Seele gleichermaßen. Das wird auch in *or cat* 40.3³⁸⁸ noch einmal deutlich. Dort wird der Anspruch erhoben, daß die Taufe gerade bei beiden wirken muß, weil beide zusammen vom Zwang der Beschmutzung durch die Schlechtigkeit befreit sind, wie ja auch durch beide das Schlechte zur Wirkung kommt. Also hat auch der getaufte Leib schon Anteil am Unvergänglichen. Auch er hat schon Teil an der Ursache der Wiedergeburt. Auch er ist in diesem Sinne schon zur Unsterblichkeit wiedergeboren. So muß man fragen: Was leistet darüber hinaus noch die besondere Teilhabe an Leib und Blut Christi?

Gregor beginnt die Entfaltung, indem er mit verschiedenen Bildern die Notwendigkeit dieser Art Teilhabe am Leib Christi erklärt. Dabei liegen Bild- und Sachebene so eng zusammen, daß man kaum noch angemessen zwischen beiden Ebenen unterscheiden kann.

Ein Gift, das in den Körper eingedrungen ist, kann man durch ein Gegengift bekämpfen. Dazu muß aber das Gegengift genauso wie das Gift selbst in den Körper gelangen, damit es sich überall hin verteilen und so helfen kann. *So brauchten auch wir, weil wir von dem gekostet haben, was unsere Natur auflöst, auch zwangsläufig wieder etwas, was das Aufgelöste wieder zusammenführt,*³⁸⁹ damit es wie ein Gegengift den Schaden des Giftes beseitige.

In *or cat* 26.4 gebraucht Gregor das Bild von Gift und Gegengift, das gleichermaßen in die Speise gemischt wird, um deutlich zu machen, daß ein und dieselbe Handlung je nach Zweck und Absicht einmal positiv und einmal negativ beurteilt werden muß. Dort ist es ein ethischer, kein physiologischer Zusammenhang. Hier ist das vorliegende Bild so stark physiologisch verstanden, daß Gregor selbst auf der Sachebene in Anlehnung an die Sündenfallgeschichte bildhaft formuliert: *Wir haben von dem gekostet, was die Natur auflöst.* Dieser Satz umschreibt den Einbruch der Sünde, die nach allem, was bisher dazu gesagt worden war, als Verfehlung der richtigen Bestimmung des wahrhaft Guten, als Abkehr von Gott, die dem Menschen den Tod einbringt, verstanden werden muß. Während also auf der Sachebene dieses

³⁸⁸ *or cat* 40.3 PG.101,44ff = Sr.160,16ff

³⁸⁹ *or cat* 37.2 PG.93,17 = Sr.142,9f

Kosten der Sünde, das dem Essen des Giftes in der Bildebene entspricht, bildhaft formuliert ist, ist die Einnahme des Gegenmittels in der Sachebene nicht bildhaft, sondern realiter zu verstehen. Christi Leib wird gegessen. Das Gegengift gelangt auch in der Sachebene in die Eingeweide, während die Einnahme des Giftes in der falschen Beurteilung des Guten und falschen Ausrichtung des Menschen besteht. Diese Unstimmigkeit macht die zu starke Ausrichtung der Lehre von der Eucharistie auf den Leib und auf gleichsam physische Zusammenhänge deutlich. Wenn das Gift die Sünde, die Schlechtigkeit, die Gottesferne ist, dann könnte als Gegengift die Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die Tugend und der Glaube bezeichnet werden. Doch dies scheint Gregor im vorliegenden Text nicht in den Blick zu nehmen, da er es durch die Zuordnung der Eucharistie zum Leib von vornherein ausgeblendet hat. Unstimmig im Hinblick auf eine andere Aussage in der *or cat* ist auch die zu stark verkürzte Aussage: Wir haben von dem gekostet, *was unsere Natur auflöst*. Die Auflösung geschieht ja als Folge der Aufnahme der Schlechtigkeit, die den Menschen unbrauchbar macht.³⁹⁰ Die Auflösung kommt nicht schon durch die Aufnahme der Schlechtigkeit selbst zustande, sondern dadurch, daß Gott den Menschen nicht mehr im Sein hält.

Gregor führt seinen Gedanken weiter, indem er zwei weitere Bilder verwendet. Das Gegengift ist der Leib Christi, der stärker war als der Tod und uns das Leben brachte. Als Bild für die Wirkweise des Leibes Christi in uns gebraucht er das von Paulus in 1.Kor.6 verwendete Bild vom Sauerteig, der die ganze Teigmasse zu Sauerteig umwandelt. Genauso wirkt auch *der von Gott unsterblich gemachte Leib. Er verwandelt und verändert, wenn er in unseren kommt, ihn ganz und gar zu sich selbst*.³⁹¹

Das Bild vom Sauerteig, das Gregor in anderen Werken in anderen, nicht physischen Zusammenhängen benutzt,³⁹² wird hier nicht weiter entfaltet. Der Sauerteig des Bildes, der eine solche verwandelnde Wirkung hat, ist der unsterbliche, der *vergöttlichte* Leib Christi. Dieser gestaltet, wenn er in unseren Leib kommt, diesen ebenso um:

Wie ein Gift, wenn es in ein gutes Getränk gegossen wird, das ganze Getränk unbrauchbar macht, so wandelt Christi unsterblicher Leib, wenn er vom Menschen aufgenommen wird, das Ganze *zu seiner eigenen Natur* hin um.³⁹³

Auch dieses Bild scheint, wenn man alle Einzelheiten ansieht, unpassend zu sein. Christi unsterblicher Leib ist ja etwas Positives. Das Bild läßt sich aber nicht umkehren, denn etwas von einem guten Getränk in ein Gift gegossen, verwandelt dies nicht, es bleibt ein tödliches Gift. Doch muß mit dem Bild nicht die Aufnahme des Leibes Christi gemeint sein. Entweder soll dies Bild

³⁹⁰ Vgl. *or cat* 8.6 PG.36,3 = Sr.44,15; siehe S.141ff

³⁹¹ *or cat* 37.3 PG.93,24ff = Sr.143,3-5

³⁹² Siehe S.257ff

³⁹³ *or cat* 37.3 PG.93,31f = Sr.143,8

genau wie das vom Sauerteig nur zeigen, daß die Aufnahme von einer kleinen Menge einer Substanz eine viel größere Menge einer anderen umwandeln kann, so daß dann alles der Natur des Hinzugefügten entspricht. Oder aber dies Bild soll an die Aufnahme des Schlechten erinnern. Dies ist wahrscheinlicher. Genauso wie die Aufnahme der Sünde den Leib ganz und gar unbrauchbar und verweslich gemacht hat,³⁹⁴ so macht nun die Aufnahme des Leibes Christi ihn wieder brauchbar und unverweslich.

Ihn muß der Leib aufnehmen, weil - wie Gregor formuliert - *unser Leib nicht zur Unsterblichkeit gelangen kann, wenn er nicht durch die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen zur Teilhabe an der Unvergänglichkeit gelangt*.³⁹⁵ Doch im Zusammenhang dieser Lehre ergibt sich eine Frage, die geklärt werden muß. *Wie ist es möglich, daß jener eine Leib, der an eine solche Vielzahl der Gläubigen in der ganzen Oikumene fortwährend ausgeteilt wird, durch das (jeweils ausgeteilte) Teil ganz einem jeden zuteil wird und doch für sich selbst ganz bleibt*.³⁹⁶

Die an allen Orten und zu allen Zeiten durchführbare Verteilung und die Tatsache, daß jeder Gläubige in dem Teil der Eucharistie, das er empfängt, Christus ganz in sich aufnimmt, stehen der Tatsache gegenüber, daß Christus doch ganz bleibt. Wie diese beiden Tatsachen zusammenzudenken sind, will Gregor im Folgenden untersuchen³⁹⁷ Um dieses Problem folgerichtig zu lösen, gibt Gregor nacheinander einige Voraussetzungen an, die er dann kombiniert.

In einer Abschweifung in die Physiologie legt er als erste Voraussetzung dar, daß unser Körper nicht aus sich selbst heraus seinen Bestand hat, sondern durch die ihm zufließende Kraft aus der Nahrung. Für die Menschen ist die hauptsächlichste Nahrung Brot und mit Wasser vermischter Wein. *Also sieht*

³⁹⁴ *or cat* 8.6 PG.36,5 = Sr.44,15

³⁹⁵ *or cat* 37.4 PG.93,38ff = Sr.144,5-7

³⁹⁶ *ibid.* PG.93,41ff = Sr.144,8-11. Das Verb γίνεσθαι mit Genitiv hat hier die Bedeutung 'jemandes Besitz werden', 'zu jemandem gehören'. Insofern ist die Übersetzung von J.H.SRAWLEY die beste. Er übersetzt: "becomes in its entirety the possession of each recipient through the portion received" (144 Anm.10). Er ergänzt damit interpretierend 'ἐκάστου' und 'διὰ μέρους'. H.HAYD, S.195, hat nicht erkannt, daß 'διὰ μέρους' 'ὅλον' gegenübersteht. L.MÉRI-DIER, S.175, übersetzt sinngemäß richtig. Während die Übersetzungen von J.BARBEL, S.86 und F.OEHLER, S.135, kaum verständlich sind. Bei J.BARBEL fehlt in der Phrase das Verb. Man muß 'vermischt wird' aus der vorhergehenden Formulierung ergänzen. Dort hatte er 'vermischen' aber ohne 'mit' konstruiert. Er übersetzt damit 'καταμερίζμενον'. Dadurch erhält das 'εἰς ἅς' die Bedeutung, als ginge es um eine für immer bestehende Vermischung.

³⁹⁷ Deutlich wird, daß Gregor hier nicht die Frage eines widerspenstigen Gesprächspartners wiedergibt. Nicht der kritische Katechumene fragt, sondern offensichtlich er selbst. Die Behandlung dieser Frage ergibt sich aus dem Vorhergehenden. Seiner Meinung nach ist sie wichtig, um das Geschehen der Eucharistie einsichtiger und glaubwürdiger zu machen. Bei der Behandlung der Taufe hatte Gregor zunächst auch ihre unsterblich machende Wirkung allgemein und dann die Wirkweise im einzelnen entfaltet. Doch während er dort noch die Haltung und die Fragen des Widerspenstigen anklingen läßt, werden diese hier nicht deutlich. Aber gerade die hier vorgetragene Frage hätte auch als Frage eines Widerspenstigen polemisch vorgetragen werden können. Daß dies nicht geschieht, kann als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß Gregor eine fertige Behandlung der Eucharistie in den Text der *or cat* eingefügt hat.

*der, der auf diese schaut, der Möglichkeit nach auf die Masse unseres Leibes.*³⁹⁸ Denn, wenn sie in den Menschen aufgenommen werden, werden sie *Blut und Leib, da durch die verändernde Macht entsprechend die Nahrung zur Gestalt des Leibes umgewandelt wird.*³⁹⁹

Brot und Wein sind potentiell Leib und Blut, denn sie können durch die Verdauung in diese umgewandelt werden. Wer also die beiden Nahrungsmittel ansieht, sieht auf das, was potentiell Leib und Blut ist. Er sieht in gewisser Weise Leib und Blut.⁴⁰⁰

Die zweite Voraussetzung ist die, daß *der Logos Gottes, der wie in den ersten (Kapiteln) ausgesagt, sowohl Gott als auch Logos ist, mit der menschlichen Natur vermischt wurde und, als er in unserem Leibe war, nicht irgendeinen anderen Zusammenhalt für die Natur erneuernd hervorbrachte,*⁴⁰¹ sondern genauso wie wir seinen Bestand aus Essen und Trinken, also aus Brot und Wein hatte.

Die Schlußfolgerung, die Gregor aus dieser Tatsache für alle Menschen gezogen hat, überträgt er mit ähnlichen Worten auch auf Christus und hat damit die dritte Voraussetzung. Wie man also bei uns, wenn man Brot sieht, *in gewisser Weise den menschlichen Leib sieht,*⁴⁰² weil die Nahrung in diesen umgewandelt wird, *so auch dort: Der Gott aufnehmende Leib war, da er die Nah-*

³⁹⁸ *or cat* 37.7 PG.96,19f = Sr.146,12f

³⁹⁹ *ibid.* PG.96,21ff = Sr.146,15-147,1. J.BARBEL, S.87 hat diesen Sinn, obwohl er die Parallele richtig übersetzt hat, hier nicht erfaßt, da er 'βλέπω' mit "sein Augenmerk richten" und "durchschauen" übersetzt und das 'γὰρ' nicht beachtet hat. Zusätzlich hat er sich vermutlich durch 'δυνάμει' dazu bringen lassen, "er v e r m a g zu durchschauen" zu übersetzen. Das Wort δυνάμει wird bei ihm aber mit "praktisch" noch einmal übersetzt. Diese Übersetzung entspricht zwar im gewissen Sinne dem in der Anmerkung bei J.H.SRAWLEY, S.146 Anm.12, gegebenen "virtually" (im Grunde genommen), doch nicht der Intention, mit der er es dann seiner Übersetzung gebraucht. Er übersetzt (tranl.109): "is regarding that which virtually constitutes the bulk of our body". Diese Übersetzung entspricht der Intention Gregors. Die Übersetzung von δυνάμει darf nicht zu flach sein. Es geht doch um die in Brot und Wein liegende Potenz, Leib und Blut zu werden. So wird hier das τρόπον τινα von *or cat* 37.9 (PG.96,43 = Sr.148,10) näher bestimmt. Unsere Interpretation entspricht der Übersetzung von L.MÉRIDIER, S.177 H.HAYD, S.196 und W.C.v.UNNIK, S.159.

⁴⁰⁰ Vgl. die Parallelen *or cat* 37.9 PG.96,43 = Sr.148,10 und 37.10 PG.97,3 = Sr.149,10

⁴⁰¹ *or cat* 37.8 PG.96,34ff = Sr.148,2-6. Überraschend ist die hier gegebene Erklärung der Wendung ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, da sie an anderer Stelle schon gegeben worden ist. (*or cat* 8.17 PG.40,5 = Sr.50,21) Für den Leser und den Unterweisenden bedarf sie hier eigentlich keiner Erklärung, obwohl sie im gesamten Text der *or cat* bei weitem nicht so häufig verwendet worden ist, wie in diesem 37. Kapitel. Sonst hat Gregor das Subjekt des Christusgeschehens mit partizipialen Konstruktionen umschrieben und nur sehr selten "Christus" oder "Logos Gottes" gebraucht. Dennoch ist längst deutlich geworden, daß es Gott war, der sich mit dem Menschlichen vermischt hatte. Dies ist oft genug gesagt worden. Für den hier vorliegenden Zusammenhang ist die besondere Hervorhebung des Gott- und Logosseins nicht von Bedeutung, anders dagegen in der erwähnten Parallele. Es stellt sich die Vermutung ein, daß diese Erklärung in der eingefügten Abhandlung über die Eucharistie so formuliert vorlag, da die Wendung ὁ τοῦ θεοῦ λόγος innerhalb dieser selbständigen Einheit zum ersten Mal vorkam. Als diese selbständige Abhandlung in die *or cat* eingefügt wurde, ist Gregor die Doppelung aufgefallen und er hat eine Möglichkeit gesehen, dieses Kapitel mit der gesamten *or cat* zu verknüpfen, indem er mit dem καὶ ὡς- Satz auf die ersten Kapitel verweist. Damit ist aber nur eine formale Verknüpfung vorgenommen. Anders ist dies in der parallelen Stelle in *or cat* 8.17, wo wirklich die Hauptaussagen des ersten Teiles aufgenommen werden.

⁴⁰² *or cat* 37.9 PG.96,43 = Sr.148,10

*rung des Brotes aufnahm, in gewissem Sinne dasselbe wie jenes, da ja die Nahrung wie gesagt zur Natur des Körpers umgewandelt wird.*⁴⁰³

Weil gesagt werden kann, das Brot sei in gewisser Weise Körper, weil es in diesen umgewandelt werden kann, kann man diese Identität auch umkehren. Der Leib ist Brot, obwohl nie Leib in Brot umgewandelt wird. Deshalb formuliert Gregor diese Identifikationen nur sehr vorsichtig. Diese Identität zwischen Leib und Brot gilt *in gewissem Sinne*.

Die drei Voraussetzungen werden mit der christologischen Voraussetzung verknüpft: Der Leib Christi, der wie alle menschlichen Leiber aus dem Brot seinen Bestand hatte, ist *durch die Einwohnung des Logos Gottes zur göttlichen Würde umgestaltet worden.*⁴⁰⁴ *Folglich glauben wir zurecht, daß auch jetzt das Brot, wenn es durch den Logos Gottes geheiligt wird, in den Leib des Logos Gottes umgewandelt wird.*⁴⁰⁵

Denn der wegen der Umwandlung mit dem Brot identische Leib ist durch das *Einwohnen des im Fleische wohnenden Logos*⁴⁰⁶ geheiligt worden. *Folglich: Wodurch das in jenem Leib umgewandelte Brot sich zur göttlichen Macht veränderte, durch dasselbe geschieht auch jetzt das gleiche.*⁴⁰⁷ So wie im historischen Christus die Gnade des Logos den Leib heiligte, so wird in der Eucharistie das Brot geheiligt *durch den Logos Gottes und Gebet, indem es nicht durch Essen dazu gelangt, Leib des Logos zu werden, sondern indem es s o f o r t durch den Logos zum Leib umgewandelt wird.*⁴⁰⁸

Um diese Aussage besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, alle Umwandlungsprozesse, von denen Gregor hier spricht, noch einmal in ihrer Verknüpfung näher zu betrachten: Im menschlichen Leib werden feste Nahrung und Flüssiges durch die verändernde Kraft von Essen und Verdauen zu Leib und Blut umgewandelt.⁴⁰⁹ Diese Umwandlung ist eine Umwandlung der Nahrung in die Beschaffenheit und Gestalt, in die Natur des Leibes.⁴¹⁰ Brot wird Leib. Daher sind beide in gewisser Weise identisch.⁴¹¹ Dieser Umwandlungsprozess findet bei allen Menschen, also auch bei Christus statt. Daher ist auch sein Leib in gewissem Sinne identisch mit dem Brot.⁴¹² Bei Christus findet aber ein weiterer Umwandlungsprozess statt. Durch die Vermischung mit dem Göttlichen gehen die Idiomata der menschlichen Natur Christi ganz in

⁴⁰³ ibd. PG.96,44f = Sr.148,12-15

⁴⁰⁴ Der Begriff ἐνοίκησις wie auch das folgende ἐπισκήνωσις begegnen in der *or cat* nur hier zur Bezeichnung des Christusgeschehens.

⁴⁰⁵ ibd. PG.96,49ff = Sr.149,1ff

⁴⁰⁶ *or cat* 37.10 PG.96,54 = Sr.149,5

⁴⁰⁷ ibd. PG.96,56f = Sr.149,6-8

⁴⁰⁸ ibd. PG.97,4ff = Sr.150,1-3

⁴⁰⁹ *or cat* 37.7 PG.96,21 = Sr.146,14

⁴¹⁰ *or cat* 37.9 PG.96,47 = Sr.148,14

⁴¹¹ *or cat* 37.7 PG.96,19 = Sr.146,12. Zur Bezeichnung dieser Wandlung verwendet Gregor: 'μεθίστασθαι', (*or cat* 37.7 PG.96,23 = Sr.147,1; 37.9 PG.96,47 = Sr.148,15), oder 'μεταποιεῖσθαι' (37.10 PG.96,56 = Sr.149,7) oder einfach 'γίνεσθαι' (37.7 PG.96,22 = Sr.146,14; 37.9 PG.96,44 = Sr.148,12).

⁴¹² *or cat* 37.9 PG.96,45 = Sr.148,13; 37.10 PG.96,53ff = Sr.149,4-10

die göttlichen auf. Das Menschliche in Christus wird zur göttlichen Würde umgestaltet. Es ist durch Gott unsterblich gemacht. Es ist geheiligt.⁴¹³ Die Folgerung aus beiden Prozessen lautet: Das in Christi Leib durch die Verdauung in seinen Leib umgewandelte Brot wird durch göttliche Kraft umgestaltet. Die Ursache dafür, nämlich die Vermischung mit dem Göttlichen d.h. mit dem Logos Gottes, ist auch die Ursache für die Wandlung, die bei der Eucharistie stattfindet. Die Wandlung der eucharistischen Elemente überspringt gleichsam den Prozeß, durch den im historischen Christus Brot in den Leib umgewandelt wurde. Durch die Gegenwart des Logos Gottes bei der Eucharistie werden Brot und Wein *s o f o r t* in den göttlichen, unsterblichen, mit göttlicher Würde und Macht ausgestatteten Leib Christi umgewandelt. Diese Wandlung ist also keine in den menschlichen, d.h. historischen Leib Christi, sondern eine Wandlung zum vergöttlichten Leib, zu dem, den Christus in und nach der Auferstehung hatte. Diesen Wandlungsprozeß beschreibt Gregor mit genau denselben Vokabeln, mit denen er die Prozesse beschreibt, deren Wirkung durch das eucharistische Geschehen wiederholt wird.⁴¹⁴ Dieser unter Umgehung des historischen Christus sich vollziehende Wandlungsprozeß ist Ursache für die Wandlung, die unserem Leib widerfährt, wenn er durch Essen und Trinken die eucharistischen Elemente in sich aufnimmt. Der göttliche Leib Christi gestaltet unseren zu sich selbst, zu seiner eigenen Natur hin um. Da der Leib Christi von Gott in der Auferstehung unsterblich gemacht ist und daher unsterblich ist, bewirkt die Gemeinschaft mit ihm für den ihn aufnehmenden Leib die Unverweslichkeit.⁴¹⁵ So kann der Leib Christi an alle (Gläubigen) fortwährend und an allen Orten verteilt werden, ohne dabei selbst verringert zu werden, weil immer wieder neu durch den Logos selbst aufgrund des Gebets Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden.

Da aber der geoffenbarte Gott sich selbst deshalb der kümmerlichen Natur beimischte, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche mitvergöttlicht werde, aus diesem Grunde sät er sich selbst allen, die an die Oikonomia der Gnade glauben, durch das Fleisch, das aus Wein und Brot sei-

⁴¹³ Zur Beschreibung dieses Vorganges gebraucht Gregor folgende Begriffe: 'τῇ θεότητι συνεπαίρεσθαι' (32.4 PG.80,26 = Sr.117,1), 'ἀθανατίζεσθαι' (37.3 PG.93,26 = Sr.143,3), 'μεταποιεῖσθαι' (37.9 PG.96,51 = Sr.149,2), 'μεθίστασθαι (εἰς θείαν δύναμιν)' (37.10 PG.96,57 = Sr.149,7) 'πρὸς τὴν θεικὴν ἄξιαν' bzw. 'ἄξιον ποιεῖν' (37.10 PG.97,2 = Sr.149,9).

⁴¹⁴ 'μεταποιεῖσθαι' (37.9 PG.96,53 = Sr.149,4; 37.10 PG.97,7 = Sr.150,3), 'ἀγιάζεσθαι' (37.9 PG.96,52 = Sr.149,3 und PG.97,4 = Sr.150,1) und auch 'μεταστοιχειοῦν τὴν φύσιν τῶν φαινομένων'. (37.12 PG.97,29 = Sr.152,7)

⁴¹⁵ Für diese Wandlung gebraucht Gregor 'μεταποιεῖν' (37.3 PG.93,28 u.32 = Sr.143,5 u.8) oder 'ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γίνεσθαι' (37.4 PG.93,41 = Sr.144,7), bzw. 'τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γίνεσθαι' (37.12 PG.97,27 = Sr.152,6), aber auch 'μετατιθέναι πρὸς ἑαυτὸ' (37.3 PG.93,28 = Sr.143,5). Der Begriff, der in allen Wandlungszusammenhängen gebraucht wird, ist μεταποιέω. Es wird aber deutlich, daß Gregor auch hier nicht streng terminologisch argumentiert. Er benutzt eine große Breite von Wandlungsbegriffen, die hauptsächlich mit der Vorsilbe 'μετα' gebildet werden.

*nen Bestand hat, ein. Er vermischt sich mit den Leibern der Glaubenden, damit durch die Einigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unverweslichkeit teilhaftig werde. Dies aber gibt er, indem er durch die Macht des Segenswortes in jenes die Natur des Sinnfälligen verwandelt.*⁴¹⁶

Mit dieser Zusammenfassung schließt Gregor seine Abhandlung über die Eucharistie. Er gibt als Begründung für das Handeln Gottes in der Eucharistie den Heilswillen Gottes an, der auch schon die Ursache für das Christusgeschehen war. Gott vermischte sich in Christus mit unserer Natur, damit sie vergöttlicht werde. Mit parallelen Aussagen hatte er auch schon die Taufe begründet.⁴¹⁷ Die Vergöttlichung des Menschlichen geschah zunächst in Christus. In ihm ist die menschliche Natur durch die Einwohnung des Logos mehr und mehr vergöttlicht worden und letztlich durch die Auferstehung zu vollkommener göttlicher Würde und Macht, zur Unverweslichkeit und Leidlosigkeit umgestaltet worden. Dies soll auch allen anderen Menschen zuteil werden. Deshalb ist die Eucharistie eingesetzt.⁴¹⁸ Deshalb mischt sich Gott durch die eucharistischen Elemente den Leibern der glaubenden Menschen ein. Dadurch kommt das Christusgeschehen zu seinem Ziel. Das, was dort bewirkt ist, wird hier zugeeignet. Dem Leib des Menschen wird Unverweslichkeit, Unvergänglichkeit zuteil, indem durch die Einwohnung des Göttlichen im Menschlichen die Umwandlung des Menschlichen ins Göttliche geschah und geschieht. In der Eucharistie wird das, was in Christus geschah, wiederholt. Gregor zeigt dies, wie schon betont, durch die Parallelität der Begriffe, indem er die christologischen Begriffe im Zusammenhang der Eucharistie wiederholt. Dadurch wird der enge Zusammenhang zwischen dem Christusgeschehen und der Eucharistie deutlich. Ohne dieses, d.h. konkreter ohne die Auferstehung, läßt sich die Lehre von der Eucharistie nicht verstehen. Auffällig ist jedoch, daß Gregor an keiner Stelle in Kapitel 37 ausdrücklich auf die Auferstehung als das eigentliche christologisch, soteriologisch bedeutsame Ereignis Bezug nimmt. Nur durch den Hinweis darauf, daß der Leib Christi sich stärker als der Tod erwiesen hat,⁴¹⁹ zeigt er, wie wichtig die Auferstehung auch für das Verständnis der Eucharistie ist.

Vergleichen wir beide Sakramente miteinander, so stellen wir fest: In beiden findet eine Umwandlung des Menschen statt. Sowohl die Taufe als auch die Eucharistie gestalten das Verwesliche zur Unverweslichkeit um.⁴²⁰ Beide Sakramente haben gleichermaßen im Christusgeschehen, d.h. konkret in Tod und Auferstehung Christi, ihr soteriologisches Fundament. Doch während Gregor dies in der Abhandlung über die Taufe eindeutig herausstellt, kann

⁴¹⁶ *or cat* 37.12 PG.97,20ff = Sr.151,11-152,8

⁴¹⁷ *or cat* 35.1 PG.88,1 = Sr.130,4; vgl. 25.2 PG.65,55 = Sr.96,6

⁴¹⁸ Vgl. 35.1 PG.88,1 = Sr.130,4ff

⁴¹⁹ *or cat* 37.3 PG.93,23 = Sr.143,1

⁴²⁰ Zur Beschreibung der Umwandlung durch die Taufe verwendet Gregor ebenfalls Begriffe wie 'μεταποίησις' und 'μετασκευάζω' (*or cat* 33.4 PG.84,56 = Sr.126,4), 'μεταστάσις' (40.3 PG.101,44 = Sr.160,11

man es in Kapitel 37 nur erschließen. Die Taufe ist Nachahmung des Todes und der Auferstehung Christi. Die Eucharistie ist die Vereinigung mit dem in der Auferstehung 'vergöttlichten' und durch die Wandlung der Elemente bereitgestellten Leib Christi. Jene hat zu tun mit dem, was Christus *tat*, diese mit dem, was er war und *ist*. Zu beiden gehört notwendig die Anrufung Gottes im Gebet. Doch während Gregor im Zusammenhang der Taufe immer von der göttlichen Macht spricht, die in anderen Werken in diesem Zusammenhang mit dem Pneuma Gottes identifiziert wird,⁴²¹ spricht er im Zusammenhang der Eucharistie immer vom Logos Gottes. Dieser Unterschied läßt sich theologisch nicht erklären, denn es ist nicht anzunehmen, Gregor gehe davon aus, daß die Taufe das Sakrament des Geistes und die Eucharistie das des Logos Gottes sei. Beide beziehen sich doch gleichermaßen auf Gottes Handeln in Christus. Beide könnten gleichermaßen entweder als Wirkung des Geistes oder als Wirkung des Logos aufgefaßt werden.⁴²² Die Wirkung der Taufe ist die Reinigung von Leib und Seele, die den Auflösungstod und damit die Verwesung des Leibes überflüssig macht, die Wirkung der Eucharistie bringt die Unverweslichkeit durch 'Vergottung'. Jene bezieht sich gleichermaßen auf Leib und Seele, diese dagegen nur auf den Leib. So gewinnt der Leib des Menschen *direkt* Anteil an der Unsterblichkeit. Diese Teilhabe ist, entgegen allen anderen Aussagen in der *or cat* nicht von der Seele vermittelt. Sonst geht Gregor immer davon aus, daß der Leib über die Seele Anteil am Göttlichen hat, wie ja auch die gesamte sinnliche Welt nur durch die Mischung des Menschen aus Leib und Seele Anteil am Geistigen erhält. Hier nun erhält der Leib eine andere, *direkte* Quelle der Unsterblichkeit, den in der Eucharistie genossenen vergöttlichten Menschleib Christi. Nur so, meint Gregor hier, könne der Leib Anteil am Unvergänglichen erhalten. Doch die Teilhabe des Leibes am Unsterblichen wäre auch entsprechend dem sonst geltenden Konzept der durch die Seele vermittelten Teilhabe auch ohne diese besondere Art durch die Eucharistie gewährleistet, nämlich durch die glaubende Seele. Der Glaube wird zwar nur zweimal im Zusammenhang der Aufnahme des Leibes Christi beiläufig erwähnt⁴²³ und im Gegensatz zur Taufe an keiner Stelle ausdrücklich zur Bedingung gemacht. - Die einseitige Ausrichtung auf den Leib, der losgelöst von der Seele betrachtet ja kein Glaubender sein kann, hat die Hervorhebung des Glaubens als Bedingung für den Empfang verhindert. - Aber man wird wohl doch voraussetzen können, daß der, der in dieser besonderen Form am Leib Christi Anteil hat, auch ein Glaubender ist. Wäre dann nicht die wieder zu Gott gewandte Seele, die in ihrer durch Christi Befreiungstat möglich ge-

⁴²¹ Vgl. *diem lum* GNO IX 221ff

⁴²² Die Besonderheit des häufigen Gebrauchs der Wendung 'Logos Gottes' in Kapitel 37 gegenüber den anderen Kapiteln der *or cat* läßt sich auch durch die literarkritische Vermutung erklären.

⁴²³ *or cat* 37.8 PG.96,28 = Sr.147,3f; 37.12 PG.97,23f = Sr.152,2f

wordenen freien Wiederausrichtung auf Gott neue Gemeinschaft mit dem Unvergänglichen bekommen und dies durch den Glauben - wie Gregor eingangs formuliert hat - und die Taufe zugeeignet bekommen hat, wäre nicht konsequenter Weise sie der angemessene Vermittler der Teilhabe an der Unvergänglichkeit für den Leib? Das läge doch viel eher im Duktus der gesamten Ausführungen über die Grundkonstellation des Menschen und würde auch in gebührender Form die Bedeutung Christi berücksichtigen.

Die Erklärung für diesen Widerspruch zu den anderen anthropologischen Aussagen liegt in der Christologie. Die hier vorliegende Lehre hat nicht nur, wie gezeigt, ihr Fundament in der Christologie, - sondern sie ist m.E. auch eine Folge dieser Christologie, die so stark auf den menschlichen Leib und seine Umgestaltung, auf seine "Vergöttlichung" orientiert ist. In der Lehre von der Eucharistie wiederholt sich die Argumentationsweise der Christologie. Da die Eucharistie die Wiederholung der leiblichen Vorgänge in Christus ist, ist es nicht verwunderlich, daß die hier vorgelegte Lehre von der Anteilhabe am vergöttlichten Leib Christi ebenso physisch an der Umwandlung der Natur des Leibes orientiert ist wie die Christologie. Letztlich bleiben diese Probleme in der *or cat* offen, weil Gregor in ihr seine Christologie nicht entfaltet hat. Es zeigt sich aber in der hier vorliegenden Lehre vom Sakrament der Eucharistie andererseits, was auch in anderen Zusammenhängen immer wieder festzustellen war, welche große Wertschätzung die Leiblichkeit des Menschen bei Gregor erfährt, wenn ihrerwegen ein eigenes Sakrament gestiftet ist, durch das der Leib Anteil am Unvergänglichen erhält und so wieder zu seiner eigentlichen Bestimmung zurückkommen kann.

7. DIE CHRISTOLOGISCHEN AUSSAGEN ALS HINTERGRUND FÜR DIE LEHRE VON DER *OIKONOMIA* IN DER *ORATIO CATECHETICA*

Wie bereits mehrfach erwähnt, hat Gregor aus katechetisch-didaktischen Gründen auf eine wirkliche Entfaltung der christologischen Probleme in der *or cat* verzichtet. Diese Tatsache macht es, wie wir gesehen haben, schwer, manche soteriologische Aussage, z.B. im Zusammenhang der Entfaltung der Sakramente in der *or cat* zu verstehen, weil der Hintergrund der Aussagen fehlt. In der *or cat* können wir die christologische Lehre Gregors nur erschließen.

Zweimal wird das Bild von der Vereinigung von Leib und Seele in christologischen Zusammenhängen gebraucht. In *or cat* 10.1 muß sich Gregor mit Einwänden auseinandersetzen, die gegen das 'Im-Menschen-Sein-Gottes' vorgebracht werden.

Es wird gefragt, *wie kann denn durch das Winzig-Kleine (sc. die menschliche Natur) das Unendliche (sc. die göttliche Natur) umfaßt werden.*⁴²⁴

Dieser Einwand geht von dem allgemein Anerkannten aus, daß das Endliche niemals das Unendliche umfassen kann. Die Wahrheit dieses Satzes wird von Gregor nicht bestritten. Er meint jedoch, daß der Einwand auf einer falschen Voraussetzung beruht, weil er voraussetzt, daß Vereinigung bzw. Verbindung immer den Einschluß des einen durch das andere bedeutet. Gregor lehrt aber nicht, *daß die Unendlichkeit der Gottheit von der Begrenzung des Fleisches wie in einem Gefäß umschlossen ist.*⁴²⁵ Er belegt die Behauptung, daß es engste Verbindung ohne Einschluß des einen durch das andere gibt, mit zwei Beispielen. Das erste Beispiel ist unsere Zusammensetzung aus Leib und Seele. Er argumentiert:

Unsere geistige Natur ist ja in unserem Leben auch nicht in den Grenzen des Fleisches eingeschlossen. Das Fleisch ist zwar durch das Angrenzende begrenzt, *die Seele dagegen breitet sich durch die Bewegung des Denkens in Selbstbestimmung auf die ganze Schöpfung aus.*⁴²⁶

Die Seele kann, obwohl sie mit dem genau begrenzten Körper verbunden ist, durch ihr Denken in alle Bereiche der Schöpfung gelangen. Sie wird nicht durch die Grenzen des Körpers begrenzt. Dieser Argumentation muß jeder zustimmen, denn jeder weiß, daß die Seele als etwas Geistiges jeglicher Ausdehnung entnommen ist und daher keinen räumlichen Kategorien unterliegt. Mit diesem Beispiel hat Gregor nachgewiesen, daß Verbindung nicht unbedingt Einschluß bedeutet.

Wenn es im menschlichen Bereich schon so ist, *welcher Zwang besteht dann zu sagen, daß durch die Natur des Fleisches die Gottheit eingeschlossen ist?*⁴²⁷ So läßt sich auch, *wenn man eine gewisse Einigung von göttlicher Natur mit bzw. eine Annäherung an die menschliche Natur denkt, die gottgeziemende Anschauung bei dieser Annäherung halten, wenn man glaubt, daß das Göttliche, selbst wenn es im Menschen ist, außerhalb jeder Begrenzung ist.*⁴²⁸

Die Unendlichkeit Gottes läßt sich also auch angesichts der Vereinigung und Vermischung mit dem Menschlichen aufrechterhalten, da der Einwand, der von der räumlichen Begrenzung des einen durch das andere her argumentiert, in seiner Voraussetzung nicht stimmt. Denn wie die geistige Seele nicht durch den mit ihr verbundenen Leib eingeschlossen wird, so wird auch die

⁴²⁴ *or cat 10.1 PG.41,21 = Sr.54,9*

⁴²⁵ *ibd.PG.41,23ff = Sr.54,10-12*

⁴²⁶ *or cat 10.2 PG.41,27ff = Sr.55,2.* Bemerkenswert ist, daß Gregor ganz bewußt formuliert, daß sich die Seele im Denken auf die ganze Schöpfung ausbreiten kann. Er sagt nicht, sie könne sich auf alles Sein ausbreiten. Denn Gott als der allein ungeschaffene, wahrhaft Seiende ist für die Seele aus eigener Kraft nicht erreichbar. Zu ihm kann sie sich aus eigener Vollmacht in Betätigung ihrer Selbstbestimmungsmacht nicht denkend ausbreiten, weil sie dazu die Kraft durch den Fall verloren hat.

⁴²⁷ *or cat 10.3 PG.41,36ff = Sr.55,10f*

⁴²⁸ *or cat 10.4 PG.41,52f = Sr.57,2f*

göttliche Natur in Christus nicht durch die menschliche eingeengt und begrenzt. Über die Art der Verbindung ist damit aber noch nichts Positives gesagt.

In *or cat* 11.1 wird die Frage nach dem 'Wie' der Einigung und Mischung des Göttlichen mit dem Menschlichen gestellt, um so die Unmöglichkeit des Berichteten bloßzulegen. Diese Fragestellung lehnt Gregor ab:

Nicht einmal bei Leib und Seele können wir genaue Aussagen über die Art und Weise der Einigung machen. Wir können nur die Einigung feststellen und müssen dabei aber gleichzeitig zwischen Seele und Körper unterscheiden. So können wir auch im vorliegenden Fall zwar *bekennen, daß die göttliche Natur von der sterblichen und schwächlichen auf sehr erhabene Weise verschieden ist, die Art und Weise der Hineinmischung des Göttlichen in den Menschen aber versuchen wir nicht einzusehen. ... Das 'Wie' (sc. dieser Einigung) zu erforschen, verbitten wir uns als etwas, was weit größer ist, als das, was dem Denken zugänglich ist.*⁴²⁹

Eine die Wirklichkeit der Vereinigung von Gott und Mensch fassende Beschreibung und Erklärung lehnt Gregor ab, da sie alles menschliche Denken und Beschreiben übersteigt. Diese Begründung darf jedoch nicht auf das Gesamtwerk Gregors übertragen werden, denn er macht nicht generell vor einer Erklärung dieses Geheimnisses Halt. Er verzichtet nur hier aus didaktischen Gründen auf eine solche Erklärung. Offensichtlich meinte er, die christologischen Probleme seien für die Adressaten der *or cat* zu kompliziert und man könne ohne inhaltliche Einbuße auf diese Spezialissima verzichten. Dieser Verzicht ist jedoch im Hinblick auf die weit ausgeführte Trinitätstheologie nicht einsichtig. Gregor ist sich auch bei der Trinitätslehre bewußt, daß sich dieses Geheimnis nicht in Worte fassen läßt.⁴³⁰ Dennoch mutet er es den Unterweisenden und Unterwiesenen zu. Er bemüht sich darum, es zu erklären und begrifflich exakt und gemäß seiner Methode folgerichtig und stringent darzustellen. Unter genau demselben Vorbehalt der letztlichen Unfaßlichkeit des Geheimnisses hätte er auch in diesem Punkte versuchen können, das Geheimnis der Einigung von Gott und Mensch in Christus genauer zu erklären und den Katecheten und durch sie den Katechumenen einsichtiger zu machen. Er hätte sich bemühen können, die wichtigen Erkenntnisse, die er in den Schriften gegen Eunomius und Apolinarius und in dem kleinen Traktat *Theoph* gewonnen hat, auch in der *or cat* darzustellen.⁴³¹ Daß er es nicht tut, ist eine Schwäche dieses Werkes. Deshalb müssen die genannten Werke zum Verständnis der christologischen Aussagen der *or cat* unbedingt zu Hilfe genommen werden. Hier soll jedoch zunächst, wie in diesem ganzen Teil, der (wenn auch unvollständige) Tatbestand erhoben werden, wie er sich dem Leser der *or cat* zeigt. Schon aus den verwendeten Bildern lassen sich Fol-

⁴²⁹ *or cat* 11.1f PG.44,13ff = Sr.57,14-58,1

⁴³⁰ *or cat* 3.1 PG.17,44f = Sr.15,13

⁴³¹ Siehe S.277ff

gerungen für die Christologie ziehen. Damit jedoch nicht theologische Mißdeutungen entstehen, muß darauf geachtet werden, daß Gregor in beiden Fällen bildhaft von der Verbindung von Leib und Seele spricht. Da es sich um Vergleiche handelt, dürfen Bildebene und Sachebene nicht vermischt werden.⁴³² Es muß der Vergleichspunkt herausgestellt werden. In *or cat 10* ist es die Erkenntnis, daß Verbindung nicht Einschluß bedeutet, und in *or cat 11* die Anerkennung der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit der Verbindung.

In Kapitel 10 macht Gregor mit einem zweiten Bild aus einem ganz anderen Bereich den Vergleichspunkt in der vorliegenden Problematik von Verbindung und Nicht-Einschluß einerseits und von Verbindung und logischer Unterscheidung andererseits noch deutlicher.

Er verwendet das Bild vom Feuer an der Fackel.⁴³³ Die Verbindung ist so eng, daß man in Wirklichkeit beide nicht voneinander trennen kann, da die Flamme nicht für sich losgelöst vom Stoff sein kann. Man kann lediglich dem Begriff nach den zugrundeliegenden Stoff und die Flamme unterscheiden. Fackel und Flamme sind eines.

In Kapitel 11 verweist Gregor zur Veranschaulichung seiner Argumentation auf die Schöpfung.

Im Blick auf die Schöpfung ist es genauso: Wir glauben, daß sie von Gott geschaffen ist und von Gott erhalten wird. Wir erforschen aber nicht, wie Gott alles geschaffen hat, denn es ist unerklärbar und unergründlich.⁴³⁴

In beiden Fällen bemüht sich Gregor, eine Mißdeutung seines ersten Vergleiches auszuschließen, indem er einen weiteren, weniger mißdeutbaren Vergleich hinzufügt. Wenn er nämlich sagt, Gott verbinde sich mit dem Menschen *w i e* die Seele mit dem Leib, dann kann leicht der Eindruck entstehen, als lehre er wie die Arianer und Apolinarius, daß die geistige, göttliche Natur in Christus die Stelle der Seele eingenommen habe. Wenn auch einzelne Formulierungen wie in *or cat 12.1*, Gott habe sich *im Fleisch offenbart*⁴³⁵ in diesem Sinne gedeutet werden könnten, so ist doch aus den soteriologischen Aussagen in *or cat 16.6-16.9*, die mit der Verbindung Gottes mit Körper *u n d* Seele des Menschen stehen und fallen, eindeutig zu entnehmen, daß die Verwendung des Bildes von Leib und Seele im christologischen Zusammenhang nicht apolinarisch mißverstanden werden darf. Gerade gegen die Position des Apolinarius hat Gregor vehement gekämpft. Er hat seit der Auseinandersetzung mit ihm und seinen Anhängern immer wieder betont, daß Gott sich mit Seele und Leib gleichermaßen verbunden hat. Auf

⁴³² Vgl. F.NORMANN, S.224, der in der Interpretation dieser Stelle Bild und Sachebene vermischt.

⁴³³ *or cat 10.3* PG.41,40ff = Sr.56,2

⁴³⁴ *or cat 11.2* PG.44,20 = Sr.58,2

⁴³⁵ *or cat 12.1* PG.44,29 = Sr.58,9

dieser Tatsache ruht, wie gezeigt werden konnte, die ganze Soteriologie Gregors.⁴³⁶ Weil es aber zu Gregors Zeiten eine theologische Position wie die des Apolinarius gab, ist die Verwendung des Bildes äußerst gewagt. Es kann leicht mißverstanden werden, wenn es nicht als Bild für einen Sachverhalt, sondern als Erklärungsversuch auf der Sachebene verstanden wird.

Die Vergleichspunkte zwischen der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen einerseits und Menschlichem und Göttlichem in Christus andererseits führten Gregor aber nicht dazu, die Einheit der beiden Naturen in Christus auf der Ebene der Person, der Hypostase, anzunehmen, was eigentlich nahegelegen hätte. Er sucht statt dessen die Einheit auf der Ebene der Naturen. Auch hat er die ihm aus der Trinitätslehre zur Verfügung stehende Terminologie zur Beschreibung des christologischen Sachverhaltes nicht verwendet. Er hat für die Christologie ein eigenes Vokabular entwickelt:

Am häufigsten findet man in der *or cat* zur Beschreibung des speziellen christologischen Sachverhalts Wörter der Stämme 'μικ-' und 'κριν-' bzw. 'κρασ-', also Wörter, die eine Vermischung, eine auf jeden Fall enge Verbindung bezeichnen. Wörter dieser Stämme verbindet Gregor mit Präpositionen und erhält damit ein Vokabular, das in diesem Gebrauch einmalig und daher für ihn eigentümlich ist.⁴³⁷ So sind die beiden am meisten verwendeten Begriffe 'συνανάκρασις' und 'καταμίγνυμι'. Mit ihnen kann Gregor bedenkenlos das aussagen, was für ihn das Geheimnis der Verbindung von Gott und Mensch in Christus ist. Die christologischen Begriffe findet man noch in zwei anderen Zusammenhängen. Gregor verwendet sie zum einen auch, um die Verbindung von Leib und Seele zu beschreiben, um den Menschen als Mischung aus νοητόν und αἰσθητόν zu charakterisieren.⁴³⁸ Diese Verwendung der Begrifflichkeit ist in sich stringent, denn er verwendet ja gerade dieses Verhältnis, um den christologischen Sachverhalt anschaulich zu machen, weil es in der Struktur dieser beiden Verbindungen Ähnlichkeiten gibt. Zum andern benutzt er diese Begriffe noch einmal im Zusammenhang von Aussagen über den Glauben und die Sakramente. Auch dieser Gebrauch ist stringent, denn in ihnen realisiert sich für den Menschen das, was sich in Christus schon ereignet hat und durch ihn auch für alle Menschen ermöglicht ist. Der Glaube ist in Entsprechung zum Christusgeschehen ebenso eine Vermischung der Seele auf Christus hin.⁴³⁹

Die *Hineinmischung* Gottes in die menschliche Natur geschieht, um den Menschen zu retten. Sie hat das *Ziel der Hilfe*.⁴⁴⁰ Dabei verbindet, vermischt sich Gott, der Logos, wie gezeigt, aus soteriologischen Gründen mit Seele

⁴³⁶ Siehe S.155ff

⁴³⁷ Vgl. LAMPE, art. 'συνανάκρασις' Sp.1300; art. 'καταμίγνυμι' Sp.712; art. 'κατακρινάω' Sp.708

⁴³⁸ *or cat* 6.3 PG.25,37.45 = Sr.30,7 u.31,1; 37.1 PG.93,5 = Sr.141,2

⁴³⁹ Siehe S.182ff

⁴⁴⁰ *or cat* 27.3 PG.72,7 = Sr.102,18

und Leib gleichermaßen und so mit allen Eigentümlichkeiten menschlicher Natur.⁴⁴¹ Die seelischen, geistigen Eigentümlichkeiten sind die Vernunft, die Denkkraft und das Erkenntnisvermögen.⁴⁴² Die eher leiblichen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur werden in *or cat* 26.9 aufgezählt: Geburt, Ernährung, Wachstum, Tod.⁴⁴³ Allgemein gelten als Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur Anfang und Ende sowie alles, was dazwischen liegt.⁴⁴⁴ Geburt und Tod spielen gerade im christologischen Zusammenhang eine wichtige Rolle. Als Eigentümlichkeiten kommen sie der Natur *zwangsläufig*⁴⁴⁵, *folgerichtig*⁴⁴⁶ zu. Sie sind das, was der Natur entspricht. Sie sind das *der zwangsläufigen Folgerichtigkeit der Natur Gemäße*.⁴⁴⁷ Die Eigentümlichkeiten sind also alles, was der Natur zukommen muß, damit sie eben diese - in unserem Fall die menschliche - Natur ist.⁴⁴⁸ Mit diesen Eigentümlichkeiten stellt Gott die Verbindung her. Deshalb muß Gregor daran gelegen sein, alle Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur als Gott nicht unangemessen zu erweisen, da sie wegen der Vermischung auch von der göttlichen Natur ausgesagt werden können. Daß dies nur ein Akt der *B e n e n n u n g* ist, sagt Gregor in der *or cat* nicht und bietet damit den Gesprächspartnern einen wichtigen Angriffspunkt.⁴⁴⁹

Es wird in der *or cat* aber deutlich, daß die Mischung aus Göttlichem und Menschlichem für Gregor nicht eine ist, in der das Göttliche ganz im

⁴⁴¹ *or cat* 27.1 PG.69,41 = Sr.101,12

⁴⁴² *or cat* 33.2 PG.84,34 = Sr.125,1; 40.2 PG.101,34 = Sr.160,2

⁴⁴³ *or cat* 26.9 PG.69,32 = Sr.101,2f In *or cat* 9.1 (PG.40,46ff = Sr.52,11ff) werden im Hinblick auf das, was von Christus berichtet wird, noch mehr Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur genannt. Die Auferstehung wird jedoch eigens davon unterschieden. Sie ist eher eine göttliche Eigentümlichkeit.

⁴⁴⁴ *or cat* 27.2 PG.69,49f = Sr.102,3

⁴⁴⁵ *or cat* 7.3 PG.32,30 = Sr.39,9; 8.15 PG.37,39 = Sr.50,3

⁴⁴⁶ *or cat* 16.7 PG.52,21 = Sr.70,16; vgl. 16.1 PG.49,26 = Sr.67,8

⁴⁴⁷ *or cat* 16.9 PG.52,51f = Sr.72,10 im Hinblick auf den Tod ausgesagt

⁴⁴⁸ Gregor kann den Begriff aber auch dazu verwenden, Individuen ein und derselben Natur zu unterscheiden. Er spricht dann von *ιδιώματα τῆς ὑποστάσεως*. Dann gehören die Eigentümlichkeiten nicht notwendig zur Natur, aber' durchaus notwendig zu eben dieser Hypostase derselben Natur. So schreibt er in *Eun I: Petrus, Jakobus und Johannes sind zwar nach dem Begriff des Wesens einander ein und dieselben, denn jeder von ihnen ist Mensch, aber durch die Eigentümlichkeiten einer jeden Hypostase von ihnen unterscheiden sie sich.* (*Eun I* 227 GNO I 93,3) In solchen Zusammenhängen gelten als Eigentümlichkeiten *Kahlköpfigkeit, Länge, Vaterschaft, Sohnschaft* etc. (*graec* GNO III/1 30,20f). Die Hypostase ist für Gregor der *Treffpunkt bzw. das Zusammentreffen der Eigentümlichkeiten eines jeden* (*diff ess hyp* 6,5 Courtonne 89).

Wenn alle Eigentümlichkeiten übereinstimmen, dann liegt Identität vor. Mit dieser Voraussetzung vermag Gregor die Selbigkeit des göttlichen Wesens hinsichtlich Vater, Sohn und Geist zu erweisen (*or cat* P.7 PG.12,46 = Sr.6,1; vgl. auch *ὑνωρίσματα* I.11 PG.16,46 = Sr.12,13). Andererseits kann Gregor, wenn er von den Eigentümlichkeiten einer jeden trinitarischen Hypostase redet, gerade deren Unterschied aussagen. Die Eigentümlichkeiten, wodurch sich die trinitarischen Personen voneinander unterscheiden, sind ihre unterschiedlichen Ursprungsrelationen (vgl. *Eun I* 690 GNO I 224f und *diff ess hyp* 6 Courtonne 89 und *ep* 24 GNO VIII/2), nämlich Ungezeugtheit und Vaterschaft, Gezeugtheit und Sohnschaft.

⁴⁴⁹ Siehe S.277ff

Menschlichen aufgeht, sondern eine, in der genau die entgegengesetzte Tendenz festzustellen ist. Das Menschliche geht mit seinen Eigentümlichkeiten mehr und mehr in die göttliche Natur auf. Sie wird zur göttlichen Natur hinaufgezogen. Entsprechende Aussagen der 'Vergöttlichung' der menschlichen Natur in Christus findet man in der *or cat* jedoch nur an ganz wenigen Stellen.⁴⁵⁰ Das erste Mal begegnet diese Aussage in *or cat* 25.2. Diese Stelle ist die einzige außerhalb der Behandlung der Sakramente, an der Gregor expressis verbis von Vergöttlichung spricht. Er vergleicht die spezielle Form der Vermischung Gottes mit dem Menschlichen in Christus mit seiner fortwährenden Anwesenheit in allem Seienden als Schöpfer und Erhalter. In diesem Zusammenhang stellt er die jeweilige Absicht beider Anwesenheiten gegenüber.⁴⁵¹ Zum Christusgeschehen schreibt er:

*Damals ... mischte er sich in das Unsere (sc. die menschliche Natur), damit es durch die Vermischung mit dem Göttlichen göttlich werde, herausgerissen aus dem Tod und von der Tyrannei des Widersachers losgeworden, denn jenes Rückkehr aus dem Tod wird für das sterbliche Geschlecht zum Anfang der Rückkehr zum unsterblichen Leben.*⁴⁵²

Gregor gibt als Ziel des Christusgeschehens die Rückkehr des Menschen zum unsterblichen Leben an. Dieses Ziel wird erwirkt durch die Auferstehung Christi, durch seine Rückkehr aus dem Tod, die das Prinzip der Auferstehung für das gefallene, von Gott abgewandte und daher sterbliche Menschengeschlecht geworden ist. Diese Aussagen, die ganz mit denen von Kapitel 16 übereinstimmen, zeigen, daß die Aussage von der 'Vermischung mit dem Unseren' nicht auf die Geburt verengt werden darf. Es beschreibt das ganze Christusgeschehen mit Tod und Auferstehung. In diesen Zusammenhängen ist auch die Aussage von der 'Vergöttlichung des Unseren' zu interpretieren. Es geht hier zunächst um die menschliche Natur Christi.⁴⁵³ Das Vergöttlichen der menschlichen Natur Christi durch die Vermischung mit dem Göttlichen geschah nicht gleich in der Geburt, als ob der von Christus angenommene Mensch sofort vergöttlicht worden wäre, sondern sie geschieht in einem Prozeß. Erst dadurch, daß die innewohnende göttliche Macht die im Tod voneinander getrennten Bestandteile der menschlichen Natur, Leib und Seele, wieder zu einer unlösbaren Einheit zusammengefügt hat, ist dieser Prozeß vollendet. Deutlich sagt Gregor dies in *or cat* 32.4:

*Der Gott aufnehmende Mensch, der durch die Auferstehung mit dem (durch das) Göttliche(n) mit emporgehoben wurde...*⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ *or cat* 35.1 PG.88,2 = Sr.130,4; 37.9 PG. 96,51.57 = Sr.149,1.7; 37.12 PG.97,22 = Sr.152,1 und 25.2 PG.65,55 = Sr.96,5

⁴⁵¹ Zum Zusammenhang siehe S.148

⁴⁵² *or cat* 25.1 PG.65,51ff = Sr.96,3-9

⁴⁵³ Eindeutig interpretiert Gregor diese Aussage durch die Partizipien 'ἐξαίρεθέν' und 'ἐξω γε-νόμενος', die wiederum durch den γὰρ-Satz mit der Auferstehung erklärt werden.

⁴⁵⁴ *or cat* 32.4 PG.80,26 = Sr.117,1; vgl. auch 15.4 PG.48,38 = Sr.64,13

Die zweite Stelle, an der in der *or cat* eine Aussage über die Vergöttlichung gemacht wird, zeigt genau dieselbe Tendenz. Dort ist die Aussage eingebettet in den Zusammenhang der Taufe. Gregor weist darauf hin, daß unsere Rettung nicht einfach aus der Unterweisung herrührt.

Weil Christus durch das, was er tat, das Leben erwirkte, deshalb mußte, *damit durch das von ihm (sc.Christus) angenommene und mitvergöttlichte Fleisch alles ihm (sc.dem Fleisch) Verwandte und Gleichartige auch mit gerettet werde*,⁴⁵⁵ eine Art ersonnen werden, die dem, was Christus getan hat, verwandt ist.

Diese Art ist, wie gezeigt, die Nachahmung von Tod und Auferstehung in der Taufe. In ihr werden gerade diese beiden Geschehen nachgeahmt, weil erst durch sie die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi vollendet ist. Wieder zeigt sich deutlich, daß die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi nicht gleich durch die Menschwerdung, durch das bloße Faktum der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem geschieht, - dann bräuhete man ja nicht Tod und Auferstehung nachahmen, denn sie wären in dem Heilsgeschehen nicht mehr wichtig - sondern sie vollzieht sich vollends erst in der Auferstehung. Beide hier behandelten Stellen sprechen nicht von unserer Vergöttlichung, sondern nur von der Vergöttlichung des Unseren, d.h. der konkreten menschlichen Natur, mit der sich Gott verbunden hat und die unserer verwandt ist. Es läßt sich zeigen, daß die beiden anderen Aussagen über die Vergöttlichung, die im Zusammenhang der Lehre von der Eucharistie stehen, in diese Interpretation der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi als Prozeß passen, selbst wenn dort nicht ausdrücklich auf die Auferstehung als das christologisch bedeutsamste Ereignis hingewiesen wird.⁴⁵⁶

Insgesamt gesehen läßt sich aus der *or cat* nur soviel entnehmen: In der Vermischung und Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur verbindet sich die göttliche mit den Eigentümlichkeiten der menschlichen so, daß sie diese in göttliche umwandelt. Für diesen Prozeß, den Gregor auch als 'Vergöttlichung' der menschlichen Natur Christi bezeichnet, ist die Auferstehung von entscheidender Bedeutung. In ihr vollzieht sich endgültig, was durch die Verbindung angelegt ist. Diese wenigen Hinweise auf die Christologie lassen viele Fragen offen, die erst im Zusammenhang mit der Betrachtung der eigentlichen christologischen Werke teilweise eine Antwort finden.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ *or cat* 35. I PG.88,1 ff = Sr.130,3

⁴⁵⁶ Siehe S.182ff

⁴⁵⁷ Siehe S.277ff

TEIL FÜNF

DIE IN DER *ORATIO CATECHETICA* ENTFALTETE LEHRE VON DER *OIKONOMIA* GOTTES IM VERGLEICH ZUM GESAMTWERK GREGORS

VORÜBERLEGUNGEN

Um die Stellung der dargelegten Heilslehre im Gesamtwerk Gregors herausarbeiten zu können, muß der Versuch gewagt werden, die *or cat* chronologisch in die Biographie und das Gesamtwerk Gregors und ihre Lehren in die Entwicklung seiner Theologie einzuordnen. Um die Aussagen zur Datierung und zur theologischen Entwicklung Gregors besser beurteilen zu können, müssen zunächst im Anschluß an H.DROBNERs¹ Vorüberlegungen zur relativen Datierung nach inhaltlichen Gesichtspunkten einige Voraussetzungen geklärt werden.

Es gibt eine Entwicklung im theologischen Denken Gregors. Diese kann nur auf der Grundlage der Datierung einzelner Werke eruiert werden, sie kann aber auch selbst zur relativen Datierung einzelner Werke herangezogen werden. Eine umfassende Studie, die im Zusammenspiel von Überlegungen zur Datierung und zur theologischen Entwicklung alle Themen von Gregors Theologie behandelt, gibt es nicht. Einzeluntersuchungen zu einzelnen Werken oder zu einzelnen Themen der Theologie Gregors könnten dazu beitragen. Weitere wichtige Hilfsmittel sind die lexikalische und statistische Aufarbeitung des Gesamtwerkes, die z.B. in H.DROBNERs Bibelindex schon vorliegt. An der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster wird ein Lexicon Gregorianum vorbereitet, das weiteren Aufschluß bringen kann.

Die Ergebnisse solcher Versuche bleiben aber immer unsicher. Niemand kann mit Sicherheit ein Urteil über die Entwicklung fällen, da man nie weiß, "ob die ja aufgrund von logischen und psychologischen Kategorien ermittelte Entwicklung der tatsächlichen entspricht, weil zweifelhaft bleibt, ob eine logische Deduktion die tatsächliche psychologische Entwicklung des Autors trifft, und ob eine für uns plausible Erklärung tatsächlich die Psyche eines Kirchenvaters des 4.Jh. beschreibt."² Wenn anhand verschiedener Themen und Motive aus der Anthropologie und Soteriologie dennoch ein Versuch in

¹ H.DROBNER, Drei Tage, S.190ff. Hier auch auf den stilistischen Aspekt einzugehen, ist nicht möglich.

² ibd. 190f

dieser Richtung gewagt wird, geschieht das selbstverständlich unter Anerkennung dieses Vorbehalts.

Ein Unsicherheitsfaktor in der Feststellung der Entwicklung ist die Möglichkeit einer gleichzeitigen Vielfalt des Denkens und des Stiles,³ einer Vielfalt also, die nicht nur hintereinander in einer Entwicklung, sondern gleichzeitig anzunehmen ist. Diese Überlegung muß aber konkretisiert werden. Eine gleichzeitige Vielfalt kann m.E. kaum für theologische Grundgedanken Gregors angenommen werden. In diesem Sinne sind die Überlegungen von H.DROBNER zu erweitern. Wenn Unterschiede in theologischen Grundgedanken festzustellen sind, können sie nur aus einem zeitlichen Nacheinander der Werke erklärt werden. Bei einem so scharfen Denker wie Gregor, der sich immer um Folgerichtigkeit und Logik bemüht, werden theologisch wichtige Unterschiede wohl kaum in gleichzeitig entstandenen Werken zu finden sein. Insofern bleiben die Aussagen über eine Entwicklung Gregors nicht nur rein hypothetisch. Sie gewinnen desto größere Wahrscheinlichkeit, je zentraler, je wichtiger die theologischen Aussagen sind, anhand derer man eine theologische Entwicklung aufzuzeigen versucht.

Damit wird auch H.DROBNERs Infragestellung der ersten von ihm zitierten Prämisse J.DANIÉLOUs für eine relative Datierung "Ähnlichkeit des Gedankens und/oder der Formulierung läßt zeitliche Nähe vermuten"⁴ ihrerseits in Frage gestellt. Für die Aussagen zu den Formulierungen mag die Kritik H.DROBNERs an J.DANIÉLOUs Prämisse berechtigt sein. Gregor kann denselben Sachverhalt immer wieder mit anderen Formulierungen umschreiben. Seine Sprache ist sehr reich und keineswegs streng terminologisch oder gar stereotyp. Das zeigt sich schon innerhalb eines Werkes. Für Aussagen über die Gedanken Gregors trifft die Prämisse J.DANIÉLOUs aber dann zu, wenn es um einen theologisch wichtigen Zusammenhang geht, der in anderen Werken deutlich anders entfaltet worden ist.

Themen, bei denen man in diesem Sinne eine Entwicklung Gregors feststellen kann und die somit als Hilfe für eine relative Datierung herangezogen werden können, sind: die Unendlichkeit Gottes und des Aufstiegs der Seele,⁵ die Christologie,⁶ die Aussagen zur Auferstehung,⁷ der Teilhabegedanke,⁸ die Aussagen zum Tod und zum Tod der Seele⁹ und vor allem die Bedeutung Christi in der Soteriologie.¹⁰

³ ibd. 191

⁴ ibd. 191

⁵ Vgl. E.MÜHLENBERG, Unendlichkeit, S.91f

⁶ Vgl. J.LEBOURLIER, S.170-179

⁷ J.DANIÉLOU, chronologie des oeuvres, S.160

⁸ Siehe S.235ff D.BALÁS, Participation, geht auf die Entwicklung dieses Gedankens nicht ein.

⁹ Siehe S.242ff; S.244ff und S.263ff

¹⁰ Siehe S.249ff und S.252ff

Die zweite Prämisse J.DANIÉLOUs, die H.DROBNER zitiert, wird von ihm zu Recht angefragt. J.DANIÉLOUs Vorüberlegung, daß Gedanken zuerst in Predigten anklingen und dann erst in späteren Lehrschriften entfaltet werden, ist unwahrscheinlich. Es ist wahrscheinlicher, daß bereits entwickelte Gedanken in die Predigt einfließen, ohne nochmals ausführlich behandelt zu werden. "Dies ist dort besonders naheliegend, wo das in der Predigt nur angedeutete bzw. knapp ausgeführte Theologumenon nur auf dem Hintergrund der Lehrschriften verständlich wird, diese also voraussetzt."¹¹ Dieses zunächst nur für die Predigten gefällte Urteil gilt auch für die *or cat*. In ihrem Falle ist es genauso eher wahrscheinlich, daß bereits durchdachte und in anderen Werken entfaltete Themen kurz angesprochen werden, als daß hier Themen kurz angerissen werden, die erst später in umfassender Weise durchdacht und entfaltet werden.

1. DIE DATIERUNG DER *ORATIO* *CATECHETICA*

Einen Hinweis, der eine absolute Datierung zuläßt, finden wir in der *or cat* nicht.¹² Der einzige von Gregor selbst formulierte Anhaltspunkt für eine relative Datierung¹³ der *or cat* ist eine Bemerkung im Zusammenhang der Behandlung des Trinitätsglaubens für die Bedeutung der Taufe und ihrer Wirksamkeit in Kapitel 38. Gregor beginnt nach der Behandlung der Eucharistie noch einmal mit dem Thema 'Taufe'. Dabei geht es in Kapitel 38-40 vor allem um das bei der Taufe geglaubte, gesprochene und bekannte Glaubensbekenntnis, das ein Bekenntnis zur Gottheit des Logos und des Pneuma Gottes sein muß. Das wird im Folgenden deutlich. Mit 'πίστις' ist hier also das trinitarische Glaubensbekenntnis gemeint.¹⁴ Diese Klarstellung ist wichtig, damit der folgende Hinweis, der eine relative Datierung erlaubt, inhaltlich eindeutig bestimmt werden kann.

Gregor schreibt: *Für die, die eine ausführlichere Abhandlung suchen, haben wir (dies) schon vorher in anderen Werken behandelt. Wir haben dort mit dem uns möglichen Eifer in Sorgfalt dieses Thema entfaltet, indem wir uns in die-*

¹¹ H.DROBNER, Drei Tage, S.191. Es gibt aber offensichtlich auch Ausnahmen. Vgl. die Aussagen von der Taufe als Nachahmung der Auferstehung in *diem lum*, *antirrh* und *or cat*; siehe S.263ff

¹² Einen Überblick über die Datierung der Werke Gregors bietet D.BALÁS, TRE. Er stützt sich dabei auf die Arbeiten von J.DANIÉLOU und G.MAY. H.DÖRRIE, RAC, E.MÜHLENBERG, GrNyss, G.MAY, GrNyss, und M.CANEVET, Mystiker, geben zwar Eckdaten der Biographie Gregors, lassen sich aber auf die oft recht schwierigen Fragen der Datierung der Werke nicht ein. Ausführliche Überlegungen zur Chronologie der Werke Gregors bieten J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres* und ders.: *chronologie des sermons*, und G.MAY, *Chronologie*.

¹³ Zum Problem von absoluter und relativer Datierung siehe H.DROBNER, Drei Tage, S.190

¹⁴ Vgl. G.MAY, *Chronologie*, S.60

sen Werken teils polemisch mit den Gegnern eingelassen, teils aber auch die uns vorliegenden Probleme nach eigenen (Ansichten) genau behandelt haben.¹⁵

Es wird auf solche Werke verwiesen, in denen Gregor teils in Auseinandersetzung mit den Gegnern und in Widerlegung ihrer Schriften, teils aber ohne eine solche Veranlassung, also ohne konkrete Polemik, die Thematik des Bekenntnisses zum trinitarischen Gott, zur Gottheit des Logos und des Pneuma Gottes, entfaltet hat. Man könnte diese Formulierung so verstehen, daß er zum einen auf Werke verweist, die nur polemischer Art sind, und zum anderen auf solche, die gänzlich unpolemisch sind. Dann müßte man diesen beiden Gruppen konkrete Werke zuordnen können. Jedoch ist die Formulierung so mißverstanden. Sie darf nicht auf zwei Gruppen von Werken bezogen werden. Gregor verweist auf Werke, die beide Momente in sich vereinigen. Die großen polemisch-apologetischen Werke Gregors sind nie ohne die eigenständige Reflexion und Entfaltung der eigenen Ansicht, genauso wie seine Werke, die von keiner konkreten Auseinandersetzung veranlaßt sind, nicht ohne apologetische Momente auskommen. Das beste Beispiel ist die *or cat* selbst. Die Werke, die der hier gegebenen Beschreibung der leider nicht konkreter benannten, früheren Arbeiten am besten gerecht werden, sind Gregors Bücher gegen Eunomius. Das wird von allen, die sich um die Datierung und die damit verbundene Interpretation dieser Stelle bemühen, gleichermaßen angenommen.¹⁶ Es können aber auch seine kleinen trinitarischen Schriften gemeint sein. G.MAY denkt in diesem Zusammenhang an *Abl*, *Simpl* und *graec*.¹⁷ J.H.SRAWLEY und J.BARBEL verweisen dagegen auf *deit fil*, da *Simpl*, *Abl* und *Eust* private Adressaten haben und somit hier nicht gemeint sein können.¹⁸ Ob dieses Argument tatsächlich Beweiskraft hat, muß fraglich bleiben, da wir nicht wissen, in welcher Weise und mit welcher Verbreitung die Schriften Gregors überhaupt publiziert wurden. Wir wissen nicht, ob die Schriften an private Empfänger weniger in Umlauf waren als die, die keine privaten Adressaten haben.

Diese Frage kann für die Datierung der *or cat* offen bleiben, da wir auch bei den meisten kleinen trinitarischen Schriften keine konkreten Anhaltspunkte für ihre absolute Datierung finden. Anders ist es im Falle von *deit fil*.

¹⁵ *or cat* 38.1 PG:97,35 = Sr.153,4-9

¹⁶ J.H.SRAWLEY, S. XIV und 158; L.MÉRIDIÉ, S.XIII; O.BARDENHEWER, Geschichte, S. 201; G.MAY, Chronologie, S. 60; J.DANIÉLOU, chronologie des oeuvres, S. 160, hat zur Datierung der *or cat* nicht konkret Stellung genommen. Er verweist sie nur ganz allgemein in die Periode nach 379. J.BARBEL, S.209 Anm.341, interpretiert Gregors Hinweis auf die anderen Werke wie J.H.SRAWLEY, ohne jedoch darauf zu verweisen, daß dieser Hinweis zur Datierung der *or cat* wichtig ist. Er datiert die *or cat* in der Einleitung (J.BARBEL, S.14) ohne Angabe von Gründen in die Jahre 386 oder 387. In diesem Zusammenhang spricht er von einem nicht erhaltenen Brief an Theophilus mit einer Warnung vor dem Apolinarismus. Meint er etwa *Theoph.*?

¹⁷ G.MAY, Chronologie, S.61

¹⁸ J.H.SRAWLEY, S.XIV Anm.4; J.BARBEL, S.209 Anm.341

Diese Rede hat Gregor auf der Synode von 383 in Konstantinopel gehalten. Wenn er also auf diese Rede, die öffentlich vorgetragen worden ist und nach J.H.SRAWLEY genau den geschilderten Charakter hat,¹⁹ verweist, hätten wir mit dieser Annahme eine konkrete Hilfe für die Datierung der *or cat*. Sie könnte nicht früher als 383 entstanden sein. Wichtiger aber ist die Vermutung, daß Gregor hier auf seine Schriften gegen Eunomius anspielt, da sich diese absolut datieren lassen. Wenn es als gesichert gelten darf, daß Gregor von Nyssa während des Konzils von Konstantinopel vor Hieronymus und Gregor von Nazianz aus *Eun I* oder *Eun II* vorgelesen hat,²⁰ dann müssen diese Schriften kurz vor dem Konzil von Konstantinopel 381 entstanden sein. J.DANIÉLOU weist darauf hin, daß Gregor über diese Schriften mit seinem Bruder Petrus von Sebaste korrespondiert hat. Dieser ist erst 381 Bischof von Sebaste geworden, was in dem Briefwechsel vorausgesetzt wird.²¹ Somit ist *Eun I* und *Eun II* wohl mit Sicherheit im Jahr 381 entstanden. Demnach kann die *or cat* nicht vor 381 entstanden sein. Sie muß, wie J.H.SRAWLEY folgert, später als 383 entstanden sein, denn es ist nicht anzunehmen, daß das bei weitem längste Buch Gregors vor 382 oder 383 so im Umlauf war, daß er in der *or cat* darauf verweisen konnte.

Diese relative Datierung nach äußerlichen Hinweisen soll nun mit Beobachtungen zum entfalteten Inhalt und dem sich daraus ergebenden Vergleich mit anderen als den bisher besprochenen Werken gefestigt und konkretisiert werden. Aufgrund der entfalteten Thematik kann Kapitel 27 weitere Argumente für eine relative Datierung der *or cat* liefern. In *or cat* 27.3-6 weist Gregor mit zwei Argumenten eine dem Apolinarius zugeschriebene Position zurück, derzufolge sich Gott vom Himmel her mit dem Menschen verbunden, d.h. einen himmlischen Leib angenommen habe.²² Diese hier widerlegte Position des Apolinarius, die nicht unbedingt als seine Hauptaussage anzusehen ist, scheint Gregor aber besonders gefährlich zu sein, weil sie vermutlich auch von Gläubigen vertreten wurde, die sonst nicht Apolinarius anhängen.²³ Offensichtlich war die Diskussion um die Lehre des Apolinarius sehr lebendig, so daß die falschen Vormeinungen auch bei den Katechumenen vorkamen und ausgeräumt werden mußten. Gründe, die Gregor vom Kontext her zwingen, diese Thematik zu behandeln, findet man nicht. Deshalb müssen sie in der Situation der Unterweisung zur Zeit der Abfassung der *or cat* gesucht werden.

¹⁹ J.H.SRAWLEY, S.XIV

²⁰ ibd. S.X u.XIV J.H.SRAWLEY belegt dies mit dem Hinweis auf Hieronymus' *de vir ill* 128; ebenso: B.STUDER, Hintergrund, S.139 u.158, Anm.6

²¹ J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S.163; *ep* 29 GNO VII/2 8ff

²² *antirrh* GNO III/1 138. Vgl. H.LIETZMANN, Apollinaris frgm.16 und 17 ibd.S.209; vgl. frgm.25 ibd.S.210; vgl. frgm.31 und 32 ibd.S.211; vgl. frgm.73 S.221

²³ Ähnlich argumentiert beispielsweise auch Athanasius in *inc* 43-44.

Offensichtlich greift Gregor hier auf die Argumente zurück, die er im *antirrh* entwickelt hat. Zu dieser Vermutung werden wir aufgrund unserer Vorüberlegungen gebracht. Es ist nämlich wahrscheinlicher, daß er die Häresie des Apolinarius erst in einem ausführlichen Werk aufgedeckt und widerlegt hat und dann erst ein Exzerpt dieser Argumentation in die *or cat* eingefügt hat. Die Parallelen und zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen zwischen dem *antirrh* und der *or cat* bestätigen dies.²⁴ Wenn diese Beobachtungen richtig sind, kann die Datierung vom *antirrh* zur Datierung der *or cat* beitragen. Um aber den *antirrh* datieren zu können, muß auf Gregors kleinen anti-apollinaristischen Traktat *Theoph*²⁵ eingegangen werden. Dieser ist an Bischof Theophilus von Alexandrien gerichtet und kann nicht vor 385 entstanden sein, da Theophilus erst in diesem Jahr Bischof von Alexandrien geworden ist.²⁶ Inhaltliche Aspekte sowie die Tatsache, daß wir keinen einzigen Hinweis auf die ausführliche Widerlegung der Apodeixis und auch kein Zitat aus diesem Werk des Apolinarius in *Theoph* finden, legen die Schlußfolgerung nahe, daß der *antirrh* nicht vor *Theoph* entstanden sein kann. Daher ist Gregors große Widerlegung der Apodeixis des Apolinarius frühestens 385, wahrscheinlich aber erst im Jahr 386 oder 387 entstanden.²⁷

Ein weiteres, diese Datierung stützendes Argument wird von G.MAY geltend gemacht. Er führt die Tatsache an, daß aus dem Brief des Gregor von Nazianz an Nektarius²⁸ hervorgeht, daß dieser die Apodeixis des Apolinarius erst im Jahre 387 kennengelernt hat, und daß es von daher sehr unwahrscheinlich ist, daß Gregor von Nyssa bereits vier Jahre früher eine ausführliche Widerlegung dieses Werkes geschrieben habe, ohne daß es Gregor von Nazianz gelesen hätte.²⁹ Dieses Argument hält R.HÜBNER nicht für beweiskräftig, weil der Brief einen solchen Schluß nicht zuläßt.³⁰ Er verweist als wichtiges Gegenargument für die so späte Datierung auf die Tatsache, daß Gregor, "während er gegen Apolinarius schreibt, von der Leugnung der menschlichen Vernunft Christi durch Eunomius, die er dann in der *ref. conf. Eun.* bekämpft ..., offenbar noch nichts gehört hat, denn er stellt den Apolinarius in diesem Punkt eindeutig als den schlimmeren Häretiker hin."³¹

²⁴ Vgl. *or cat* 27.3-6 PG.69,58ff = Sr.102,11 mit *antirrh* GNO III/1 138f; 143f; 196; 202

²⁵ *Theoph* GNO III/1 119-128

²⁶ O.BARDENHEWER, Geschichte, S.201

²⁷ So datieren *antirrh* G.MAY, Chronologie, S.61; E.MÜHLENBERG, Apollinaris, S.90; H.LIETZMANN, Apollinaris, S.83; jetzt auch R.WINLING, *antirrh*, S.16; anders dagegen datieren J.LEBOURLIER, S.171-180, und J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S.163. Beide haben den Zusammenhang der Datierung vom *antirrh* mit *Theoph* nicht beachtet, sondern datieren ganz von inhaltlichen Gesichtspunkten, von der Entwicklung der Christologie her.

²⁸ Text: H.LIETZMANN, Apollinaris, S.263

²⁹ G.MAY, Chronologie, S.161, und ausführlicher ders., Kirchenpolitik, S.125f; etwas modifiziert schon H.LIETZMANN, Apollinaris, S.75 und S.84

³⁰ R.HÜBNER, Einheit, S.135, Anm.166

³¹ *ibid.* S.136 Anm.166 Er verweist dabei auf *antirrh* GNO III/1 151,7-10 und 205,21-206,16

Demzufolge muß der *antirrh* seiner Meinung nach zwischen *Eun III.* und *ref Eun*, also vor 383 entstanden sein.³²

Gegen die frühe Datierung von *antirrh* spricht aber auch noch eine Tatsache biographischer Art. Wenn *antirrh* vor 383 entstanden sein soll, dann müßte Gregor in den fünf Jahren von 379 an fast alle seine großen dogmatischen und etliche andere bedeutende Werke geschrieben haben: zunächst die großen anthropologischen *op hom*, *hex*, *an et res*, dann die Werke gegen Eunomius und Apolinarius, *Eun I* und *Eun II*, dann *Eun III*, *antirrh* und *ref Eun*, dazu noch *Eccl*, *Maced*, *deit fil* und *Macr*. Auch die *or cat* müßte ja dann sehr wahrscheinlich in diese Jahre fallen. Dazu käme noch die Teilnahme an verschiedenen Synoden und Konzilien in Antiochien und Konstantinopel, das Bischofsamt in Sebasteia, eine Reise nach Jerusalem, um nur einige der kirchenpolitischen Aktivitäten und Belastungen zu nennen. Die spätere Datierung des *antirrh* und damit auch der *or cat* sind damit auch aufgrund der sonst anzunehmenden zu großen Dichte von großen dogmatischen Werken einerseits und kirchenpolitischen Aktivitäten andererseits sehr wahrscheinlich. Auch der bei J.BARBEL zu findende Hinweis auf die Tatsache, daß Gregor *Eun I* in nur 17 Tagen verfaßt haben soll,³³ ist in diesem Zusammenhang kein Argument für die Schaffenskraft Gregors. Worauf sich J.BARBEL ohne Angabe der Quelle möglicherweise bezieht, ist der Brief 29, den Gregor an seinen Bruder Petrus geschrieben hat. In diesem Brief schreibt er aber lediglich, daß er in 17 Tagen nicht zwei Bücher des Eunomius widerlegen konnte. Daraus läßt sich ableiten, daß er die Apologie der Apologie des Eunomius nur 17 Tage zur Verfügung gehabt hat,³⁴ was nicht mit der Behauptung gleichzusetzen ist, er habe die Gegenschrift zu dem Werk des Eunomius in 17 Tagen verfaßt. Aber selbst wenn man einen solchen Schaffenseifer für die Entstehung dieses Werkes annehmen will, so muß er doch nicht für alle Werke zutreffen. Schließt man sich der frühen Datierung des *antirrh* an, so ergibt sich für die Datierung der *or cat* dieselbe Angabe wie nach den Überlegungen zu *Eun*, also nach 383. Nimmt man dagegen die m.E. wahrscheinlichere spätere Datierung 386 oder 387 für *antirrh* an, ergeben sich als Entstehungszeit für die *or cat* die Jahre ab 386. Einige inhaltliche Beobachtungen erlauben es, die Zeit auch nach hinten hin einzugrenzen.

Aufgrund des Fehlens der für Gregors Spätwerk so bedeutenden Lehre vom unendlichen Aufstieg der Seele zum unendlichen Gott, deren theologische Grundlagen in den dogmatischen Werken gelegt worden und daher auch in der *or cat* zu finden sind,³⁵ die aber in diesen Werken noch nicht entfaltet wird, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, daß

³² Diese Datierung entspricht der von J.LEBOURLIER, S.180

³³ J.BARBEL, S.13; Den Beleg für diese Behauptung gibt J.BARBEL nicht an.

³⁴ *ep* 29,2 GNO VII/2 8,8ff, vgl. D.BALÁS, TRE, S.176

³⁵ Siehe S.129ff und S.212ff

Gregor die großen asketischen Schriften *vit Moys* und *cant* erst nach der *or cat* geschrieben hat.

Die *or cat* entstand also nach den großen trinitätstheologischen und christologischen Werken *Eun I,II,III*, *ref Eun* und *antirrh* - das läßt sich an vielen parallelen Einzelheiten und an wichtigen theologischen Übereinstimmungen im Gegensatz zu den früher entstandenen Werken, z.B. *op hom* und *an et res*, zeigen - und vor den großen asketischen Werken *vit Moys* und *cant*.

In diese Phase der Theologie Gregors gehören vor allem auch die Osterpredigt *trid spat*³⁶ und die Weihnachtspredigt *diem nat*. Beide Predigten weisen sehr große Parallelen zur *or cat* auf. Die auffälligste Parallele zwischen *trid spat* und *or cat* ist die Lehre von der Überlistung des Widersachers, die wir sonst nicht noch einmal in Gregors Werk entdecken können. Ob die Kurzform in *trid spat* oder die ausführliche Entfaltung in der *or cat* die ursprüngliche ist, läßt sich schwer entscheiden.³⁷ Weitere Parallelen sind der Gedanke der völligen Ausbreitung des Bösen vor dem Christusgeschehen, den wir auch in *diem nat* finden,³⁸ und die Auslegung des Kreuzes.³⁹ Zu diesen von H.DROBNER⁴⁰ aufgeführten Beziehungen zwischen *trid spat* und anderen Werken Gregors lassen sich im Blick auf die *or cat* auch noch die Parallele in der christologischen Argumentation - Gott verbindet sich mit Leib und Seele - und die von H.DROBNER nicht bemerkte Parallele der Aussage vom Tod der Seele hinzufügen.⁴¹ Nach eingehenden Überlegungen zur Datierung von *Eun III* und *antirrh* folgert H.DROBNER,⁴² daß als frühestes Datum für *trid spat* Ostern 386 anzusetzen wäre. Die inhaltlichen Parallelen zur *or cat* und diese Datierung bestätigen unsere Datierung der *or cat*.

Der Vergleich mit der Weihnachtspredigt *diem nat* führt uns in dasselbe Jahr. J.DANIÉLOU⁴³ datiert diese Predigt exakt auf den 25.12.386. Hinweis auf die Schrift '*contra fatum*', die aufgrund eines in ihr erwähnten Erdbebens von Jan. 386 in die Mitte des Jahres zu datieren ist, erlauben eine solche exakte Festlegung. J.DANIÉLOU schreibt, Gregor verspüre eine Notwendigkeit, ein zusammenfassendes Werk über den christlichen Glauben zu verfassen. Ob sich J.DANIÉLOU mit dieser Äußerung auf *diem nat* oder auf *fat* stützt, ist nicht klar. Eine Stelle hat er nicht angegeben. Ein solcher Hinweis wäre aber für die Datierung der *or cat* von größter Wichtigkeit. Wenn auch dieser Hinweis J.DANIÉLOUs nicht verifizierbar ist, so geben doch

³⁶ H.DROBNER, *Drei Tage*, S.190ff und S.97

³⁷ Vgl. *trid spat* GNO IX 280,14-283,9 mit *or cat* 21-23 und 26

³⁸ Vgl. *trid spat* GNO IX 283,10-286,16 mit *or cat* 29.2 PG.73,54 = Sr.108,5-109,16

³⁹ Vgl. *trid spat* GNO IX 299,12-302,10 mit *or cat* 32.6-9 PG.80,48 = Sr.118,12-121,4; siehe S.266ff

⁴⁰ H.DROBNER, *Drei Tage*, S.195

⁴¹ *trid spat* GNO IX 292,3f; *or cat* 8.8 PG.36,27 = Sr.46,2ff; siehe S.136ff und S.244ff

⁴² H.DROBNER, *Drei Tage*, Exkurs 2 S.190-198

⁴³ J.DANIÉLOU, *chronologie des sermons*, S.365

die inhaltlichen Parallelen weitere Hinweise auf die Entstehungszeit der *or cat*. Beim Vergleich von *diem nat* und der *or cat* lassen sich nicht nur viele inhaltliche, sondern sogar z.T. fast wörtliche Parallelen zwischen *or cat* und *diem nat* feststellen. Beispielsweise verwendet Gregor dieselben Bilder von der noch zuckenden Schlange⁴⁴ und vom Arzt, der die Krankheit erst heilt, wenn sie auf dem höchsten Punkt angekommen ist.⁴⁵ Beide Bilder werden in genau demselben Zusammenhang mit genau derselben Aussageabsicht gebraucht.⁴⁶ Die wichtigste Parallele aber ist die Ausführung gegen die Unschicklichkeit des Christusgeschehens mit Hilfe der vier Gotteseigenschaften, Gerechtigkeit, Güte, Weisheit und Macht.⁴⁷ Vieles, was in der *or cat* ausführlich behandelt wird, wird in *diem nat* nur kurz angedeutet,⁴⁸ z.B. die irdische Zeit als Zeit zur Tugend,⁴⁹ die Eschatologie, d.h. die Auferstehung einiger gleich in den Endzustand und anderer zum Feuer.⁵⁰ Diese Beobachtungen bestätigen die chronologische Einordnung beider Werke.

Nach allen diesen Überlegungen ist das Entstehen der *oratio catechetica* in der zweiten Hälfte der 80er Jahre nach den großen theologischen Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apolinarius und vor den großen asketischen Schriften sicher. Am wahrscheinlichsten sind die Jahre 386 und 387. Für die theologische Wertung der *or cat* ist diese chronologische Einordnung eine sehr wichtige Feststellung. Sie erhöht den Wert der *or cat*, denn Gregor hatte sich, als er die *or cat* verfaßte, zuvor schon mit allen wichtigen Themen der Theologie ausführlich befaßt, mit der Anthropologie (*hex, op hom, an et res*, dann *mort* und später auch *infant*), mit der Christologie (*Eun III, ref Eun, Theoph, antirrh*), mit der Gottes- und Trinitätslehre (*graec, Abl, Eusth, diff ess hyp, Eun I, ref Eun* usw.) und mit der Ethik (*virg, prof, perf*).⁵¹ Dabei hatte er besonders in der Eunomianischen und Apolinarischen Kontroverse seine spezifischen Standpunkte entwickelt. Die Ergebnisse dieser lebenslangen theologischen Arbeit, die Summe seiner aus der Polemik entwickelten Gedanken, stellt er in der *or cat* in e i n e m Werk zusammen und bereitet sie für die christliche Taufunterweisung auf.⁵² Insofern kann die Anordnung und Gewichtung der einzelnen Themen in der *or cat* nicht zufällig sein. Sie geben im Gegenteil ein authentisches Bild vom theologischen Denken Gregors in seiner späten Phase. Daher ist es sinnvoll, von den theologischen Hauptgedanken der *or cat* ausgehend, die anderen, vor allem die

⁴⁴ Vgl. *diem nat* PG 46 1132D mit *or cat* 30.1 PG.76,34ff = Sr.110,2ff

⁴⁵ Vgl. *diem nat* PG 46 1132C mit *or cat* 29.2 PG.73,54ff = Sr.108,4ff

⁴⁶ Vgl. auch *trid spat* GNO IX 283,10ff

⁴⁷ Vgl. *diem nat* PG 46 1148Dff mit *or cat* 19-24 PG.56,36ff = Sr.78f

⁴⁸ Vgl. A.SPIRA, S.234

⁴⁹ Vgl. *diem nat* PG 46 1133A mit *or cat* 30-31 PG.76,30ff = Sr.109ff

⁵⁰ Vgl. *diem nat* PG 46 1133C mit *or cat* 35.13-15 PG.92,8ff = Sr.137,8ff

⁵¹ Zur Datierung von *perf* siehe S.265 Anm.334

⁵² Diese Einschätzung teilt auch H.DROBNER, *Drei Tage*, S.124 und S.172

früheren Werke Gregors in den Blick zu nehmen, um einerseits die sich durch das Gesamtwerk Gregors hindurchziehenden gleichbleibenden Theologumena, andererseits aber auch die entscheidenden Unterschiede zwischen den Werken und so die Entwicklung im theologischen Denken Gregors zu entdecken und zu bewerten.

Es stellt sich beim Vergleich der Hauptaussagen der *or cat* und anderer späterer Schriften mit den Aussagen früherer Werke heraus, daß die immer stärkere Zusammenschau der theologischen Themen zu inhaltlichen Veränderungen geführt hat. Einerseits ist - veranlaßt durch die Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apolinarius und bedingt durch ein intensiveres Studium der Briefe des Paulus⁵³ - eine zunehmende Bedeutung des Christusgeschehens für der Soteriologie zu verzeichnen, die wie gezeigt Konsequenzen in der Anthropologie hat. Andererseits wird in der Anthropologie - möglicherweise bedingt durch ein Studium der Werke des Athanasius - die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bzw. zunächst das Angewiesensein auf die Erhaltung und nach dem Fall auch auf die Rettung durch Gott selbst immer deutlicher, was wiederum Konsequenzen für die Soteriologie mit sich bringt. Das führt dazu, daß Gregor sehr viel ausführlicher und tiefer die Soteriologie und die Christologie entfaltet, d.h. das Christusgeschehen und alle einzelnen über Christus berichteten Tatsachen werden mehr und mehr zu Themen seiner Theologie. Letztlich führt diese wechselseitige Verknüpfung der theologischen Themen dazu, die Auferstehung Christi als die Mitte der *Oikonomia* Gottes zu denken. Diese Entwicklung hat sich in der *or cat* niedergeschlagen. Die Auferstehung Christi ist in ihr als die deutliche Mitte der *Oikonomia* zu erkennen. Es lassen sich also Lernprozesse im theologischen Denken Gregors feststellen. Diese im einzelnen zu zeigen, und so die Verknüpfung der verschiedenen Themen darzustellen, wie sie auch der Theologie der *or cat* zugrunde liegen, soll Ziel der nächsten Schritte sein.

2. DIE ANTHROPOLOGIE GREGORS IN IHRER ENTWICKLUNG BIS ZUR *ORATIO* *CATECHETICA*

2.1. Die Definition des Menschen

Der Mensch ist ein *vernunftbegabtes, denkfähiges Lebewesen*. So definiert ihn Gregor in Übereinstimmung mit der Tradition schon in seinem Erstlingswerk '*de virginitate*'.⁵⁴ Vernunft und Denkkraft unterscheiden ihn von allen anderen Lebewesen, die entweder nur Leben ohne Sinnlichkeit haben, wie

⁵³ vgl. *tunc et ipse*; siehe S.253 Anm.285

⁵⁴ *virg* 12 GNO VIII/1 297,14

die Pflanzen, oder aber Leben mit sinnlicher Wahrnehmungskraft und mit Sinnesregungen und Affekten, aber ohne Vernunft, wie die Tiere.⁵⁵ Der Mensch hat als Lebewesen dies alles auch aufzuweisen. Deshalb ist er zuletzt geschaffen.⁵⁶ Doch macht das, was er mit den anderen Lebewesen gemeinsam hat, nicht sein spezifisches Menschsein aus. Er wird in erster Linie von seiner Seele her definiert. Die in *an et res* gegebene Definition der Seele belegt dies.⁵⁷ Diese Vorgehensweise, den Menschen von seiner Vernunft, von seiner vernünftigen Seele her zu definieren, entspricht dem Wesen einer Definition, wie Gregor dort deutlich macht. In der Definition wird nicht das Allgemeine, also das, was der Mensch mit den Tieren und Pflanzen gemeinsam hat, als das eigentümlich Menschliche angenommen, sondern gerade das, was ihn von allen anderen Lebewesen, mit denen er dennoch zweifellos verwandt ist, unterscheidet.⁵⁸

Aufgrund dieser Einsicht hat Gregor schon in *op hom* die zunächst verwendete trichotomische Redeweise über den Menschen aufgegeben und die dichotomische angewandt. Er spricht dann nur noch von der Seele des Menschen im Sinne der *vernünftigen* Seele. Der Mensch ist Mensch, sofern er aus einem Leib und einer vernünftigen Seele besteht. Diese Einsicht wird später in der Auseinandersetzung mit Apolinarius wichtig, wie sich bei der Gegenüberstellung von Gott und Mensch im *antirrh* zeigt. Gregor schreibt dort:

*Der Mensch ist zwar einerseits der Natur der vernunftlosen Lebewesen verwandt, nämlich durch sein Fleisch und durch seine Sinneswahrnehmung ist er ihnen ähnlich. Andererseits ist er aber durch die Hinzufügung der Vernunft von den vernunftlosen Lebewesen unterschieden. In diesem Punkte liegt das Eigentümliche seiner Natur.*⁵⁹

In dieser Definition wird die Leiblichkeit des Menschen und die Verwandtschaft zu allen anderen Lebewesen, die ja in der Definition von *virg* nur im Begriff "Lebewesen" enthalten ist, sehr stark hervorgekehrt. Noch deutlicher ist dies an anderer Stelle im *antirrh*:

*Denn nichts anderes ist die Eigentümlichkeit der menschlichen Seele als die vernünftige Natur, in allem anderen sind wir mit den vernunftlosen Lebewesen gleich. Die Affekte, die Empfindungen, der Nahrungstrieb, das Wachstum, das Sättigungsgefühl, der Schlaf, die Verdauung, der Stoffwechsel, der Stuhlgang, alles das vollzieht sich aufgrund der seelischen Kraft bei uns in genau derselben Weise wie bei den vernunftlosen Lebewesen.*⁶⁰

⁵⁵ Vgl. *an et res* 8.7 PG 46 60B

⁵⁶ *ibd.*

⁵⁷ *an et res* 5.2 PG 46 29B; zitiert Anm.206

⁵⁸ *an et res* 8.3 PG 46,52C

⁵⁹ *antirrh* GNO III/1 163,19ff

⁶⁰ *ibd.* 140,25-141,3

Diese so neutral und ohne jede negative Wertung vorgetragenen Aussagen über die Leiblichkeit des Menschen und ihre Folgen gehören, wie im Folgenden gezeigt werden wird, in die spätere Phase der Anthropologie Gregors, in der die Leiblichkeit wesentlich positiver gesehen wird als in den ersten Werken *virg* und *op hom*.

Auch in der *or cat* finden wir definitionsartige Aussagen über den Menschen.⁶¹ In beiden Fällen wird deutlich, daß der Mensch von seiner Seele, dem noetischen Teil, dem Denkvermögen her definiert wird. Diese Einseitigkeit ist vor allem durch den Kontext bedingt. Daher widerspricht sie nicht der eben festgestellten Tatsache einer stärkeren Bedeutung der Leiblichkeit. Sie entspricht außerdem, wie in *an et res* gezeigt, dem Wesen der Definition, die das Eigentümliche hervorhebt.

2.2. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die zuerst aus *virg* zitierte Definition des Menschen zeigt in ihrer Fortsetzung das theologische Fundament der Anthropologie Gregors. Dort heißt es vollständig:

*Der Mensch ist ein vernunftbegabtes, denkfähiges Lebewesen, das als ein Werk und eine Nachahmung der göttlichen und unversehrten Natur geworden ist, denn so steht über ihn im Schöpfungsbericht: Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.*⁶²

Das, was die Eigentümlichkeit des Menschen gegenüber den anderen Lebewesen ausmacht, zeichnet ihn als Ebenbild Gottes aus. Die contemplativ unterscheidende Kraft der Seele,⁶³ die Vernunft, die Denkkraft und damit verbunden Tugend und Liebe machen das Göttliche im Menschen aus.⁶⁴ Damit ist deutlich, daß Gregor, wenn er von der Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht, im eigentlichen Sinne nicht die Vermischung aus νοητόν und αἰσθητόν meint, sondern den noetischen Teil des Menschen. Gott ist ja keinesfalls leiblich, sondern geistig vorzustellen.⁶⁵

Die Zahl der Güter, die Gott am Anfang in den Menschen gelegt hat, ist groß. Zu diesen Gütern gehören vor allem das Gute und Schöne, die Freiheit von Zwang, die Möglichkeit, in eigener Kraft das Gute zu erstreben, und daher Tugend und Liebe, die nur in Freiheit möglich sind. Alle diese vernünftigen Güter sieht Gregor in der biblischen Aussage "nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" zusammengefaßt.⁶⁶ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist

⁶¹ *or cat* 33.2 PG.84,33 = Sr.125,1f; *or cat* 40.2 PG.101,34 = Sr.160,2

⁶² *virg* 12 GNO VIII/1 297,14-298,3

⁶³ *an et res* 8.6 PG 46 57B

⁶⁴ *op hom* 5 PG 44 137C; vgl. *an et res* 8.7 PG 46 60Aff

⁶⁵ Vgl. *op hom* 5 PG 44 137B

⁶⁶ Vgl. *op hom* 16 PG 44 148AB mit *or cat* 5.7 PG.21,56 = Sr.24,2ff und 5.9 PG.24,36 = Sr.26,8; vgl. auch *virg* 12 GNO VIII/1 298,3

für Gregor der Inbegriff der vernünftigen guten Ausstattung des Menschen. Daher ist Gen.1,26 und 27 in allen Werken Gregors der gleichbleibende Ausgangspunkt seiner Anthropologie.⁶⁷ Die Begründung der Anthropologie aus dieser theologischen Aussage der Genesis zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk Gregors.⁶⁸ Gregor spricht nicht, wie Philon und Origenes, von einer doppelten Abbildlichkeit des Menschen, nach der der Mensch Abbild des Abbildes Gottes, nämlich Christi, wäre.⁶⁹

Er unterscheidet auch nicht zwischen εἰκὼν und ὁμοίωσις, wie vor ihm Philo, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes und Basilius,⁷⁰ als sei das eine die natürliche Ausstattung von Anfang an und das andere die übernatürliche Gnade, die durch geistige Vervollkommenung erreicht werden müsse.⁷¹ Wenn Gregor auch nicht in diesem Sinne iustitia naturalis und iustitia supernaturalis unterscheidet, gebraucht er aber den Begriff ὁμοίωσις, der von seiner Wortbildung her eine finale Bedeutung hat und so eine Prozeßstruktur aufweist, doch oft zur Interpretation des Begriffs εἰκὼν, der eher statisch, inaktiv verstanden werden könnte, weil jener die finale Struktur des Menschseins besser zum Ausdruck bringt.⁷²

Da der Mensch Ebenbild Gottes ist, geht Gregor bei der Entfaltung der Anthropologie von der Gottesanschauung aus. Er kommt von Aussagen über Gott zu Aussagen über den Menschen, bzw. die menschliche Seele.⁷³ In *an et res*⁷⁴ wird mit diesem Verfahren das Dasein der Seele bewiesen. Wie Gott als Schöpfer und Erhalter alles Sein zusammenhält, so hält die Seele die Elemente des Leibes zusammen.⁷⁵ Wie aus der Schöpfung auf den Schöpfer geschlossen werden kann, so kann man aus der Betrachtung des Menschen auf seine Seele schließen. So wird in beiden Fällen aus dem Sinnfälligen auf das jeweils den Sinnen nicht Zugängliche geschlossen.⁷⁶ Dieses Vorgehen beruht, wie R.HÜBNER feststellt, auf der Voraussetzung: "Man muß vorher wissen, was Gott ist, um sagen zu können, was der Mensch ist."⁷⁷ Das Problem dieser Vorgehensweise ist, daß das Wissen über Gott dabei nicht aus der Heilsgeschichte abgeleitet, sondern durch die Philosophie bereitgestellt

⁶⁷ Vgl. dazu J.B.SCHOEMANN passim. Zu Gen.1,26f bei Gregor vgl. H.DROBNER, Bibelindex, S.23f. Zu dem besonderen Vorgehen in der *or cat* siehe S.13ff und S.28ff

⁶⁸ *virg* 12; *op hom* 16; *or cat* 5 u.ö.; siehe auch H.DROBNER, Drei Tage, S.75, Anm.219

⁶⁹ H.DROBNER, Drei Tage, S.75 Anm.220

⁷⁰ ibd.

⁷¹ Diese Beobachtung nimmt H.MERKI bes.S.169 zum Kriterium der Bestimmung der Unechtheit von *creat I* und *II*.

⁷² Siehe 212ff

⁷³ *mort* GNO IX 41,14ff; *beat I* PG 44 1197A/B; *Flacill* GNO IX 486,12-15; vgl. R.HÜBNER, Einheit, S.223

⁷⁴ *an et res* 3.1 PG 46,24Cf

⁷⁵ Aus dieser Analogie hat Gregor später (*infant*; *trid spat*; *or cat*; *ref Eun*) auf dem Hintergrund des Teilhabegedankens die so wichtige Lehre vom Tod der Seele entwickelt. Siehe S.244ff

⁷⁶ *an et res* 3.1 PG 46 28C/D

⁷⁷ *an et res* 3.1 PG 46 28C/D

wird. Es setzt aber dabei die christliche Schöpfungslehre voraus, wie das Beispiel aus *an et res* zeigt. Die Umkehrung dieser Vorgehensweise in der *or cat*⁷⁸ zeichnet nicht den eigentlichen Erkenntnisweg nach, sondern ist eine Illustration der Trinitätslehre, die stillschweigend aus der Heilsgeschichte geschlossen wurde. Kriterium der rechten Unterscheidung von Gott und Mensch, von Archetyp und Abbild, ist der ontologische Unterschied von "geschaffen" und "ungeschaffen", der zwangsläufig den von "veränderlich" und "unveränderlich" in sich schließt. Auch dieser Gedanke zieht sich durch das Gesamtwerk Gregors.⁷⁹

2.3. Die finale Grundstruktur - das Streben des Menschen zu Gott

Weil der Mensch geschaffen ist, ist er einer stetigen Veränderung unterworfen. Die Seele ist, wie J.B.SCHOEMANN formuliert, "in einer ewigen erfüllten und seligen Bewegung".⁸⁰ Diese Veränderung ist ein stetiges Streben und Verlangen. Es hat von der ursprünglichen Bestimmung her eine bestimmte Richtung. Es ist auf Gott ausgerichtet. Die Seele hat ein natürliches, ständiges Verlangen nach dem ihr Verwandten, nach Gott.⁸¹ Diese für Gregor sehr wichtige Aussage der Anthropologie ist eine notwendige Konsequenz aus der Verknüpfung der beiden Grundbestimmungen, der Mensch ist Ebenbild Gottes, der Mensch ist als Geschöpf stetiger Veränderung unterworfen. Sie gehört somit zur ursprünglichen Natur, zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen, die sich als Ganze der Gnade und Liebe Gottes verdankt.⁸² Auch diese Erkenntnis zieht sich durch das gesamte Werk Gregors.⁸³ In *inst* hat Gregor diese Einsicht klassisch so formuliert:

Wenn einer ein wenig den Geist vom Körper abgewendet hat, der Knechtschaft und Torheit der Leidenschaft entledigt ist und mit lauterem und ungetrübtem Geist selbst seine eigene Seele betrachtet, wird er in deren Natur klar Gottes Liebe zu uns und die Absicht seiner Schöpfung erkennen, denn er wird finden, wenn er auf diese Weise schaut, daß das begehrende Streben zum Schönen und Besten dem Menschen wesens- und naturgemäß ist und daß der lautere und se-

⁷⁸ *or cat* 1 und 2

⁷⁹ Vgl. *op hom* 16 PG 44 148B; *an et res* 6.8 PG 46,41B/C; *or cat* 21.1f PG.57,51 = Sr.82,2f

⁸⁰ J.B.SCHOEMANN, S.51

⁸¹ Stellen bei R.HÜBNER, Einheit, S.216f; vgl. J.B.SCHOEMANN, S.51. J.BAYER, S.10ff schreibt in diesem Zusammenhang: 'Wenn Gregor vom Menschen spricht, so meint er den Christen.' Diese Aussage ist so nicht zutreffend, da J.BAYER nicht beachtet, daß Gregor bei solchen Aussagen die ursprüngliche Grundausstattung des Menschen von seinem jetzigen Zustand nach dem Fall unterscheidet. Freilich wird die ursprüngliche Bestimmung des Menschen erst von denen, die wieder auf Gott ausgerichtet sind, verwirklicht. Das sind die, die die Heilstat Christi auf sich bezogen haben.

⁸² Die in der Forschung diskutierte Frage, ob die Grundausstattung des Menschen mit dem Verlangen zu Gott Natur oder Gnade sei, geht m.E. an Gregors Sicht vorbei. Vgl. J.DA-NIÉLOU, platonisme, S.58ff; E.v.IVANKA, Plato christianus, S.162ff; R.LEYS, S.97ff

⁸³ *an et res* 13.1 PG 46,97B u.ö

*lige ἔπος zu jenem geistigen und seligen Urbild, dessen Gleichnis der Mensch ist, der Natur eingestiftet ist.*⁸⁴

Die Liebe zu Gott ist das "Wesen der menschlichen Gottebenbildlichkeit"⁸⁵. In Korrektur der Aussage des Origenes geht Gregor bei der Betrachtung dieses Strebens des Menschen zu Gott davon aus, daß die Begierde nach Fremdem zwar im Überdruß enden muß, daß der Mensch der Begierde nach dem Verwandten, nämlich Gott, aber niemals notwendig überdrüssig werden muß.⁸⁶ Auf diesem frühen Ansatz aufbauend hat Gregor in seinen letzten großen asketischen Werken, *vit Moys* und *cant*, also nach der *or cat*, die Lehre vom unendlichen Aufstieg, vom unaufhörlichen Streben der Seele zu Gott entfaltet und damit der Lehre des Origenes vom Überdruß, der notwendig zum Abfall führte, genau die entgegengesetzte Lehre gegenübergestellt.⁸⁷ In *vit Moys* schreibt Gregor:

*Das heißt Gott wahrhaft Schauen, niemals der Begierde, ihn zu schauen satt zu werden. Sondern indem man durch das, was man sehen kann, auf ihn blickt, gilt es ständig zum Verlangen mehr zu sehen entflammt zu werden. Und so hemmt keine Grenze den fortschreitenden Aufstieg zu Gott, weil weder eine Grenze des Schönen sich findet, noch das Wachsen der Sehnsucht nach dem Schönen durch irgendeine Sättigung abbricht.*⁸⁸

Als ein Beispiel der Ausformung dieser Gedanken sei ein längerer Abschnitt aus der Auslegung des Hohen Liedes zitiert:

*Gregor zitiert Paulus: 'Ich für mein Teil glaube es noch nicht ergriffen zu haben, sondern ich strecke mich noch aus nach dem, was vorn ist, und gebe das Vorübergegangene dem Vergessen preis.'*⁸⁹ *Es ist deutlich, daß er nach jenem dritten Himmel, den er allein nur kennt ... und nach dem unsagbaren Hören der Geheimnisse des Paradieses noch weitergeht und des Aufsteigens niemals müde wird. Denn niemals macht er das erfaßte Gut zur Grenze des Begehrens. So lehrt er uns, wie ich meine, Folgendes: Es ist zwar sehr viel, was von jener seligen Natur des Guten gefunden wird, aber das, was darüber hinausgeht, ist unendlich viel mehr als das zu allen Zeiten Ergriffene. Und solches wird dem Teilhabenden fortwährend so geschehen, weil in jeder Ewigkeit der Ewigkeiten den Teilhabenden durch das, was immer größer ist, eine Vergrößerung geschieht ... Das Unbegrenzte und Unumfaßbare der Gottheit bleibt jenseits allen Erfassens, denn der, dessen Erhabenheit der Herrlichkeit kein Ende hat ... der ist immer gleichbleibend. Er wird von jedem immer in gleicher Höhe geschaut.*

⁸⁴ inst GNO VIII/1 40,1-10; Übs. R.HÜBNER, Einheit, S.216

⁸⁵ R.HÜBNER ibd.

⁸⁶ mort GNO IX 53,21f; ibd.57,2ff; siehe R.HÜBNER, Einheit, S.217

⁸⁷ Vgl. G.MAY, GrNyss, S.97

⁸⁸ vit Moys GNO VII/1 116,17-23; Übs.G.MAY, GrNyss, S.99

⁸⁹ Diese Kardinalstelle für Gregors Lehre vom unendlichen Aufstieg der Seele, Phil.3,10-14 verwendet er insgesamt 11 mal im Hoheliedkommentar, während er sie sonst - nach H.DROBNERs Bibelindex, S. 111 - nur noch einmal am Anfang von *In sextum psalmum* (GNO V 187,5ff) verwendet.

Wie ja auch der große David ... zu Gott rief: Du aber bist der Allerhöchste auf ewig, Herr! Durch diesen Ausspruch wollte er meiner Meinung nach Folgendes sagen: In der ganzen Ewigkeit des unendlichen Aons wird der, der auf Dich zuläuft, einst größer und höher sein als er selbst. Er wird immer durch den Aufstieg zum Guten entsprechend wachsen. Du selbst aber bleibst auf Ewigkeit der Allerhöchste. Du kannst niemals tiefer scheinen als der Aufsteigende, denn immer bist Du gleichermaßen höher und erhabener als die Fassungskraft dessen, der durch den Aufstieg erhöht ist.

Das also lehrt der Apostel über die Natur der unsagbaren Güter ... Das jeweils Erfasste ist ganz und gar größer als das, was zuvor erfaßt wurde. Das Erstrebte hat in sich aber nie eine Grenze, sondern die Grenze des Gefundenen wird dem Hinaufsteigenden immer wieder zum Ausgangspunkt für das Auffinden des Noch-Höheren. Weder steht der, der aufsteigt, still, - er nimmt einen Anfang nach dem anderen - noch wird der Ausgangspunkt für das, was ja immer größer ist, in sich selbst jemals vollendet. Niemals wird das Verlangen des Aufsteigenden bei dem bereits Erkannten stehenbleiben, sondern die Seele wird durch ein anderes Verlangen nach noch Größerem zum nächsten, höheren Verlangen aufsteigen. So wandert sie jeweils durch das Höhere zum Unendlichen.⁹⁰

Diese Lehre vom unendlichen Streben finden wir zwar noch nicht in der *or cat*, wohl aber finden wir in ihr die Gründe, die Gregor zur Ausformung dieser Lehre führten. Am Beispiel der Entwicklung dieser Lehre läßt sich sehr deutlich zeigen, wie die Verknüpfung verschiedener Themenbereiche zu inhaltlichen Veränderungen und zu einer immer tieferen Ausformung der Lehre führten. Deshalb sei kurz auf die Gründe dieser Lehre eingegangen. Es gibt einen im engeren Sinne theologischen, einen ontologischen und einen anthropologischen Grund und eine wichtige soteriologische Voraussetzung.

In seiner Auseinandersetzung mit Eunomius hatte Gregor in Verteidigung der $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\iota\alpha$ des Sohnes zum Vater gezeigt, daß nicht $\alpha\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\alpha$ das Wesen Gottes hinreichend beschreibt, wie Eunomius behauptet hatte, sondern daß Gottes Wesen überhaupt nicht bestimmbar, erfaßbar, aussagbar ist und sich jeder Definition entzieht. Am ehesten ließe sich noch der Begriff der Unendlichkeit auf das Wesen Gottes anwenden, da er keine abgeschlossene Erkenntnis aussagt und damit zeigt, daß an Gottes Wesen alle Begriffe scheitern.⁹¹ Dieser Gedanke klingt auch in der *or cat* an. Gott ist unzugänglich für die ganze Schöpfung, für die $\alpha\iota\sigma\tau\eta\tau\acute{\alpha}$ und die $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, weil er der allein Ungeschaffene ist.⁹² In der *or cat* wird allerdings auf die Erwähnung der Unendlichkeit, die im engeren Sinne die theologische Voraussetzung der Lehre ist, aus didaktischen Gründen verzichtet.⁹³ Der zweite Grund ist der bereits beschriebene, für Gregor wichtige ontologische Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, aus dem sich für das Geschöpf ein stetiges Verän-

⁹⁰ *cant* 8 GNO VI 245,15-247,18

⁹¹ Vgl. S.16 Anm.55

⁹² *or cat* 27.4 PG.72,30 = Sr.104,6

⁹³ Siehe S.5ff

dem, ein stetiges Werden ergibt.⁹⁴ Der dritte Grund ist die in der *or cat* breit ausgeführte Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an den göttlichen Gütern, zu der der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, was wiederum aufgrund seiner dem Göttlichen verwandten Ausstattung dazu führt, daß er ein ursprüngliches Verlangen nach dem Göttlichen hat. Wenn diese drei Gründe nun kombiniert werden, ergibt sich die Lehre vom unendlichen Streben des Menschen zu Gott. Weil er Ebenbild Gottes ist, hat er ein ursprüngliches Verlangen nach Gott. Es ist ein Streben nach G o t t zu verzeichnen. Weil er als ein Geschöpf stetiger Veränderung unterliegt, ist dieses Verlangen nur als ein S t r e b e n zu realisieren. Weil sich das Streben auf den unendlichen Gott richtet, ist es selbst ein u n e n d l i c h e s Streben. Dabei nimmt das Verlangen, mehr zu erreichen, mit jedem Schritt zu. Es kann also nie notwendig eine Sättigung oder gar Überdruß eintreten.

Das unendliche Streben zu Gott hat aber eine Voraussetzung, denn es läßt sich nicht ohne die durch Christus geschehene Befreiung des Menschen aus der Schwerkraft des Bösen, aus der stetigen Veränderung auf das Schlechte hin, der sich der Mensch ja faktisch ausgesetzt hat, verwirklichen. Erst Tod und Auferstehung Christi ermöglichen die Umkehr und das Leben. Erst Christi Heilswerk schafft die Voraussetzung, daß dieses Streben des Menschen unendlich sein kann. Erst dadurch, daß die Seele, die den Tod der Sünde gestorben ist,⁹⁵ in der Taufe die Wiedergeburt erfährt, ist die Voraussetzung für die Gotteserkenntnis im sinnlichen Leben gegeben. Erst dadurch, daß in der Auferstehung, die durch Christi Auferstehung zu einem allgemeingültigen, sich durchsetzenden Prinzip geworden ist, die im Tod gereinigten Teile wieder zusammengesetzt werden, ist ewiges Leben möglich und damit auch nach dem sinnlichen Leben ein Fortschreiten in der Gotteserkenntnis.

Erst nachdem Gregor alle diese Themen im einzelnen durchdacht hatte, konnte er diese Lehre formen. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn wir zwar in seinem ganzen Werk immer wieder auf Bausteine dieser Lehre, aber erst in den Spätwerken *cant* und *vit Moys* auf die Lehre selbst treffen. Beispielhaft soll dies durch einen Vergleich mit *an et res*, mit dem Werk, in dem sich Gregor am ausführlichsten mit Aussagen über die Seele des Menschen beschäftigt hat, deutlich gemacht werden.

Dort sagt Gregor, daß die Seele, wenn sie - sei es durch Tugend, sei es durch die Reinigung nach dem Tod - von allen Regungen der Seele gereinigt ist, auch die Begierde, das Verlangen nach Gott verliert. Sie verlangt dann nicht mehr, sondern genießt das Gute.⁹⁶ Sie verlangt nicht mehr, denn sie hat, was sie erhoffte.⁹⁷

⁹⁴ Siehe S.129ff

⁹⁵ Siehe S.244ff

⁹⁶ *an et res* 12.1f PG 46 89Bf

⁹⁷ *an et res* 12.3 PG 46 93B

Von einem stetigen Verlangen und Streben ist noch nicht die Rede. Offensichtlich sind Gregor zu diesem Zeitpunkt die aus dem sinnlichen Bereich der Anthropologie stammenden Begriffe noch nicht tauglich zur Beschreibung des Verhältnisses zu Gott. Gregor hat in diesem Zusammenhang noch nicht aus der Grundbestimmung des Menschen, daß er ein stetig werdender, stetig sich verändernder ist, die Konsequenz gezogen, daß dies auch auf das Gottesverhältnis anzuwenden ist. Er meint, die Seele könne im Genuß Gottes zur Ruhe kommen.⁹⁸ E.MÜHLENBERG⁹⁹ meint, auch hier sei kein Stillstand anzunehmen, da ja die liebende Verfassung erhalten geblieben sei, weil "die Liebe den Menschen bis in alle Ewigkeit in eine Bewegung zu Gott versetzt"¹⁰⁰ und der Stillstand im Streben zu Gott dem Bösen gleichzusetzen ist. So hat Gregor dies aber in *an et res* nicht gesagt.¹⁰¹ Gregor spricht nicht vom unendlichen Fortschritt der Liebe, sondern davon, daß die Liebe nach 1.Kor.13,8 nicht aufhört. Er spricht also von der stetigen Fortdauer, denn sie *verhält sich immer gleichermaßen*.¹⁰² Sie hört nicht auf, da das Gute, worauf sie sich bezieht, ohne Grenze ist.¹⁰³ Erst in einem anderen Zusammenhang¹⁰⁴ zieht Gregor die Schlußfolgerung aus der Unbegrenztheit des Guten und lehrt:

Der Genuß der göttlichen Güter läßt den, der sie aufnimmt, stetig wachsen und gedeihen, denn die Quelle des Guten strömt unaufhaltsam. *Es ist also (sc.für die Seele) angemessen, zu solcher Größe emporzusteigen, bei der keine Grenze das Wachsen hindert.*¹⁰⁵

Man findet also in *an et res* schon Ansätze für die spätere Entfaltung der Lehre vom unendlichen Streben der Seele zu Gott. Der Unendlichkeitsgedanke ist in *an et res* zwar schon vorgezeichnet, gewinnt aber erst in der Eumonianischen Kontroverse die eigentliche theologische Bedeutung, die ihm in Gregors späterem Denken zukommt.¹⁰⁶ In *an et res* fehlt auch noch ein weiteres wichtiges Moment dieser späteren Lehre. Es wird dort nicht darauf verwiesen, daß erst durch Christus und die durch ihn erneuerte Möglichkeit der Anteilhabe an Gott der Seele Ewigkeit beschieden ist. Die soteriologische Bedeutung Christi einerseits und die Kategorie der Anteilhabe als einzige Möglichkeit der Existenz des Menschen andererseits sind für Gregor erst

⁹⁸ Vgl. auch schon vorher: *Vielleicht erklärt jemand ... die Auferstehung für ein Ding der Unmöglichkeit und leugnet, daß das, was jetzt in Bewegung ist (sc.die Seele) einst zum Stillstand, und das, was jetzt ohne Bewegung ist (sc. der Körper), zur Auferstehung kommen könne. op hom 25 PG 44 213; Übs.F.OEHLER, Bd.III, S.139*

⁹⁹ E.MÜHLENBERG, Unendlichkeit, S.163

¹⁰⁰ ibd. S.173

¹⁰¹ Weder in 93Af noch in 96Cf, worauf E.MÜHLENBERG verweist.

¹⁰² *an et res 12.3 PG 46 96B*

¹⁰³ *an et res 13.1 PG 46 97A*

¹⁰⁴ *an et res 14.1 PG 46 105Bff*

¹⁰⁵ *an et res 14.1 PG 46 106C*. E.MÜHLENBERG hätte seine Aussagen zu *an et res* besser auf diese Stelle stützen können.

¹⁰⁶ Dies nimmt auch E.MÜHLENBERG, Unendlichkeit, S.93, an.

später, nach *an et res*, von grundlegender Bedeutung geworden.¹⁰⁷ In *an et res* argumentiert er, was die Bedeutung Christi betrifft, noch sehr stark in von Methodius vorgezeichneten Bahnen.¹⁰⁸ Er geht von der Ewigkeit der Seele *per se* aus. Er lehrt, daß nach dem zeitlichen, kurzen kümmerlichen Leben im Fleisch das ewige Leben folgt, *dessen Grenze im Nichtbegrenztsein* besteht,¹⁰⁹ ohne dabei auf die Heilstat Christi eingehen zu müssen. Gerade an der zuletzt zitierten Formel zeigt sich die Entwicklung in Gregors Denken. In den späteren Werken benutzt er sie nur noch, um das wahre Gute, die wahre Vollkommenheit, bzw. die Tugend, d.h. letztlich Gott selbst in seiner Unendlichkeit zu umschreiben.¹¹⁰

Die andere wichtige Konsequenz, die Gregor aus der ontologischen Hauptdifferenz gezogen hat, ist sowohl im Frühwerk¹¹¹ als auch im Spätwerk¹¹² zu finden. Die Gottebenbildlichkeit hat sich der Mensch nicht selbst geschenkt, sondern sie ist ein Geschenk Gottes. In diesem Sinne ist sie nicht das Werk des Menschen und beruht nicht auf seiner Kraft. Dennoch ist die Aufgabe des Menschen, dieses Geschenk zu bewahren, es vor Verunreinigung zu schützen und es in der Beziehung zu Gott auch tatsächlich zu verwirklichen. Das Bild Gottes ist nichts Statisches, das der Mensch einmal und dann ein für allemal hat. Da er selbst immer nur ein Werdender ist, muß er Bild Gottes immer erst werden. Er muß sein Ebenbild-Gottes-Sein verwirklichen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Gregors Definition des Christentums in *prof*:¹¹³ *Christentum ist die Nachahmung der göttlichen Natur*. Gregor stützt dies mit dem Hinweis auf unsere ursprüngliche Bestimmung. Christentum ist eben die Betätigung des Menschen seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß als Ebenbild Gottes zur Verähnlichung und Vervollkommenung. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen muß also in einer ständigen Relation zu Gott selbst als Prozeß verwirklicht und vervollkommenet werden.

Daraus ergibt sich, daß das menschliche Leben eine finale Grundstruktur aufweist. Diese Struktur findet man besonders deutlich in der *or cat*.¹¹⁴

2.4. Die Freiheit des Menschen und der Fall

Damit eine freie Entfaltung des im Menschen Angelegten, d.h. damit überhaupt erst Tugend möglich wurde, hat der Mensch als eines der höchsten Güter, die Gott ihm in seiner Liebe nicht vorenthalten wollte, die Freiheit

¹⁰⁷ Siehe S.235ff und S.252ff

¹⁰⁸ Siehe S.292ff

¹⁰⁹ *an et res* 11.2 PG 46 81C

¹¹⁰ *vit Moys* GNO VII/1 4,5-10; *perf* GNO VIII/1 214,5

¹¹¹ *virg 12* GNO VIII/1 300,8f

¹¹² *cant 2* GNO VI 54,5f

¹¹³ *prof* GNO VIII/1 136,7

¹¹⁴ Siehe S.129ff

der Selbstbestimmung bekommen. Die Freiheit des Menschen ist ein Thema, daß Gregor in fast allen seinen Werken immer wieder berührt.¹¹⁵ Darin erweist er sich als ein wirklicher Schüler des Origenes, daß er der Freiheit des Menschen einen ihr gebührenden Platz in seinem Denken gegeben hat.¹¹⁶ Freiheit allein ermöglicht Tugend und damit auch den Gedanken von Lohn. Sie macht es aber auch möglich, daß der Mensch seiner Bestimmung zum Guten auch nicht entsprechen und die in ihm angelegten Gaben Gottes nicht in rechter Weise verwirklichen kann. Wenn auch die Liebe zu Gott nicht notwendig im Überdruß enden muß, ist der Mensch dennoch in seiner ihm von Gott gewährten Freiheit zum Guten aus der Ausrichtung auf Gott gefallen. Er selbst trägt dafür die Verantwortung, weil es ein Akt der Freiheit war.¹¹⁷

Von Anfang an weist Gregor aber auch darauf hin, daß der Fall durch Trug zustande gekommen ist, daß der Feind des Lebens, der Widersacher den Menschen getäuscht hat.¹¹⁸ Mit dieser Aussage steht Gregor in einer apologetischen Tradition, die von Justin bis hin zu Athanasius zu finden ist¹¹⁹ und sich in erster Linie auf Gen.3,19 stützt. Trotz des Betrugs ist der Fall dem Menschen selbst anzulasten. Er läßt sich täuschen. Er schafft in seiner Freiheit die Voraussetzung dafür, daß der Betrug gelingt. Die Täuschung gelingt nämlich erst dadurch, daß der Mensch die Sinne zur Beurteilung des Guten einsetzt, die getäuscht werden können. Der Mensch wählt ja nicht freiwillig das Schlechte. Das widerspräche dem Wesen der freien Selbstbestimmung, die immer auf das, was gut dünkt, zusteuert. Schon in *op hom 20* hat Gregor diese Gedanken entfaltet: Das Böse bleibt wirkungslos, solange es nicht mit etwas Gutem geschmückt ist. Äußerlich zeigt sich Gutes, innerlich aber ist es schlecht. Deshalb wird in der Genesis der Baum der Erkenntnis als ein Baum der Erkenntnis von Gutem und Schlechtem bezeichnet. Erkenntnis aber ist hier nicht das kognitive Erkennen und Wissen, - dies allein wäre nicht negativ, sondern eher positiv zu bewerten - sondern die Neigung, das Nachjagen und Erstreben dessen, was man liebt.¹²⁰ Dabei versagen die Sinne als Kriterium. Das versucht Gregor mit dem Bild von dem mit Honig gesüßten Gift deutlich zu machen.¹²¹ Der Honig ist die sinnliche Lust, die dem Menschen, der sich nach sinnlichen Kriterien richtet, als das wahre,

¹¹⁵ *op hom 16* PG 44 148AB bis *or cat 5.9* PG.24,31 = Sr.26,3ff; vgl. J.GAITH, S.67ff; P.ZEMP, S.178ff

¹¹⁶ Vgl. J.H.SRAWLEY, S.XXIV

¹¹⁷ Dies gilt gegen H.J.OESTERLE auch für *op hom*; siehe *op hom 16* PG 44 148AB

¹¹⁸ *sanct pasch* GNO IX 248,21; *mort* GNO IX 53,21; *Pulch* GNO IX 472,5; *or cat 6.9* PG.29,17 = Sr.36,1; *or cat 6.11* PG.29,37 = Sr.37,2; *or cat 21.5* PG.60,35 = Sr.84,5 u.ö.

¹¹⁹ Vgl. E.MÜHLENBERG, Selbstmächtigkeit, S.128 Justin Apol. I,5 Athanasius *inc 6*; vgl. auch *gent 3-4*; siehe S.302ff

¹²⁰ *op hom 20* PG 44 197C-200B

¹²¹ Vgl. *op hom 20* PG 44 200B mit *or cat 21.5* PG.60,35 = Sr.84,5

erstrebenswerte Gut erscheint. Erst durch den Trug der Sinne, die Nichtgutes als gut ansehen, gelingt der Betrug.¹²²

Der Fall des Menschen besteht also durchgängig darin, daß er nicht die Kriterien der Vernunft, sondern die der Sinne zum Richter über das wahrhaft Gute macht. Das hat Gregor in der *or cat* mehrfach wiederholt. Indem sich der Mensch zur sinnlichen Lust hinkehrt und seine Vernunft den Bedürfnissen und Trieben des leiblichen Lebens unterordnet, wendet er sich von Gott ab. Die von Gott in ihn gesetzten Möglichkeiten zu Tugend und Liebe werden nicht verwirklicht. Damit lebt er nicht so als Ebenbild Gottes, wie Gott es bestimmt hat. Durch die Sünde, die Abkehr vom wahrhaft Guten ist die Gottebenbildlichkeit verdorben, verunreinigt, aber nicht ganz und gar verloren.¹²³ Die Anlagen sind noch im Menschen, sie werden nur nicht verwirklicht. Sie können nicht verwirklicht werden, weil der Mensch der Gefangene seiner selbst ist. Der Fall des Menschen ist also der Sieg der Sinne über die Vernunft.¹²⁴

Im Laufe der Entwicklung ist Gregor klar geworden, daß die leiblichen Bedürfnisse selbst noch nicht schlecht sind. Wichtig ist, ob sie von der Vernunft gesteuert werden, oder ob sie die Vernunft steuern, ob der Mensch damit frei ist, oder von seinen eigenen Leidenschaften beherrscht wird. Ansätze zu dieser Bewertung finden wir schon in *an et res*. Gregor verweist dort darauf, daß die Regungen der Seele, die ihr von der vernunftlosen Natur zugewachsen sind, per se nicht schlecht sind, sondern daß erst ihre Ausrichtung, die in der *προαίρεσις* geschieht, eine Bestimmung als gut oder schlecht zuläßt.¹²⁵ Diese Einsicht führt ihn in *an et res* jedoch noch nicht dazu, die leiblichen Vorgänge selbst wertneutral zu beurteilen. Er bezeichnet sie noch als Folgen des Falls.¹²⁶

Wieder zeigt sich, daß Gregor die Konsequenz aus dieser Einsicht zuerst im Zusammenhang der Eunomianischen Kontroverse in *Eun III/4* klar gezogen hat. Der Zusammenhang, in dem es wie in der *or cat 16*¹²⁷ um die Verteidigung des wahren Menschseins Christi geht, macht deutlich, daß es die stärkere Reflexion über das Christusgeschehen war, die Gregor veranlaßte, die Konsequenzen aus der veränderten Sicht über die Folge des Falls und der genaueren Bestimmung dessen, was die Sünde eigentlich ist, zu ziehen. Er zieht aus diesen Überlegungen eine Folgerung, die für die Verteidigung des Christusgeschehens von grundlegender Bedeutung ist: Die menschlichen Lebensvorgänge an sich sind nicht Folge der Sünde. Sie sind an sich nicht schlecht. Schlecht sind sie erst dann, wenn sie von Gott wegführen.

¹²² Vgl. *virg 12* GNO VIII/1 298,15 302,21 bis *or cat 21.4* PG.60,25 = Sr.83,15; 84,2 u.ö

¹²³ *virg 12* GNO VIII/1 300,19-25; *prof* GNO VII/1 136,13-137,12

¹²⁴ Vgl. auch *beat 3* PG 44 1228

¹²⁵ *an et res 8.9* PG 46 65A

¹²⁶ *an et res 18.1* PG 46 148C

¹²⁷ *or cat 16.1* PG.49,28 = Sr.68,1ff

Das möchte ich dem Gesagten noch hinzufügen, daß nichts in Wahrheit πάθος ist, was nicht zur Sünde führt. Und man kann den zwangsläufigen Fluß der Natur nicht πάθος nennen, wenn man sieht, wie die zusammengesetzte Natur in einer gewissen Ordnung und Folge ihren Weg geht.¹²⁸ Dann geht Gregor auf die Zusammenfügung und die Auflösung der Elemente, also auf Geburt und Tod ein und schreibt, das ist eher έργον als πάθος der Natur zu nennen.¹²⁹

Genau dieselbe Argumentation finden wir dann in der *or cat*.¹³⁰ In ihr fließen alle Aussagen über den Fall und die Bestimmung dessen, was Sünde ist, zusammen. Gregor entfaltet systematisch, daß es die drei unumstößlich zum Menschsein gehörenden, grundlegenden menschlichen Gegebenheiten sind, die den Fall ermöglichen: die Wandelbarkeit, die Leiblichkeit und die Freiheit. In dieser Ausführlichkeit und vor allem in dieser systematischen Zusammenschau hat er diese Zusammenhänge nur in der *or cat* entfaltet. Die Gründe selbst sind konstanter Bestandteil der Lehre. Das besondere an der *or cat* gegenüber den anderen Werken ist jedoch, daß sich Gregor in ihr darum bemüht, mit Hilfe der von Methodius entliehenen Vorstellung vom Fall der Engelmacht und ihrem Betrug am Menschen, der in einigen Werken immer wieder angeklungen war, die Faktizität des Falls zu erklären. Diese Besonderheit entspricht der auch in der Soteriologie zu beobachtenden Besonderheit der *or cat* gegenüber anderen Werken, in der Gregor mit Hilfe der Vorstellung vom Lösegeld und dem Betrug am Betrüger das Christusgeschehen erklärt.

2.5. Die Folgen des Falls für den Menschen - Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit oder Tod

Sowohl in *op hom*, dem ersten großen anthropologischen Werk Gregors aus dem Jahre 379,¹³¹ als auch in der *or cat*, dem zusammenfassenden Spätwerk, stellt sich Gregor der Aufgabe, die Aussagen über den ursprünglichen Zustand und die ursprüngliche Bestimmung des Menschen mit dem, was man am jetzigen, gefallenen Menschen wahrnimmt, zu vermitteln und die scheinbaren Widersprüche auszuräumen.¹³² Da diese Aufgabe in beiden Werken mit teils unterschiedlichen Argumenten gelöst wird, ist es sinnvoll, beide miteinander zu vergleichen, um so wichtige Entwicklungen in der Anthropologie Gregors aufzeigen zu können.

¹²⁸ *Eun III/4* 27 GNO II 144,15ff

¹²⁹ *ibid.* Z.25

¹³⁰ Siehe S.119ff

¹³¹ Zur Datierung siehe J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S.162; ders. *chronologie des sermons*, S.347; G.MAY, *Chronologie*, S.57; R.HÜBNER, *Markell*, S.207, Anm.2. Alle gehen davon aus, daß *op hom* im Jahre 379 geschrieben sein muß, da es eine Ergänzung des Hexameron des Basilius sein soll und dem Bruder Gregors, Petrus, gewidmet ist, der noch nicht als Bischof benannt wird. Daher muß es nach dem Tode des Basilius, also nach dem 1.Jan.379, aber vor der Bischofsweihe des Petrus als Bischof von Sebaste 380 geschrieben sein.

¹³² *op hom Prolog* PG 44 128A

In *op hom 16* wie in *or cat 5.8* stellt Gregor der Aussage von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen die Kümmerlichkeit des menschlichen Daseins gegenüber. Gott ist unkörperlich, ewig, unveränderlich, nicht dem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ unterworfen, unvergänglich und frei vom Bösen. Der Mensch, wie wir ihn sehen, ist körperlich, zeitlich, veränderlich, dem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ unterworfen, vergänglich und mit dem Bösen verbunden. Gregor gibt zu, daß es einen krassen Widerspruch zwischen dem in Gen.1,27 Gesagten und der Erfahrung gibt. Man kann weder annehmen, Gott sei wie der Mensch dem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ unterworfen, noch findet man den Menschen frei von $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ wie Gott. Gregor gibt folgende Lösung. Er unterscheidet zwischen der ursprünglichen Bestimmung des Menschen und seinem jetzigen Zustand. Dieser entspricht nicht der ursprünglichen Bestimmung und gottebenbildlichen Ausstattung des Menschen. Daher ist das erbarmungswürdige Dasein des Menschen wirklich nicht Bild der Glückseligkeit Gottes. Bis zu diesem Gedanken stimmt die Grundlegung der Argumentation zwischen *op hom* und *or cat* überein.

In *op hom 16* argumentiert Gregor dann mit einer Unterscheidung der beiden Verschälften von Gen.1,27. "Gott schuf den Menschen zum Bilde Gottes." Diese Aussage beziehe sich auf die Gott ähnliche Einrichtung unserer Natur. Danach heißt es: "als Mann und Frau schuf er sie". Das deute auf eine danach erfolgte Erschaffung des Menschen, die nicht dem Urbilde entspricht, meint Gregor. In Gott gibt es keinen Geschlechtsunterschied. Der Mensch bildet durch diese doppelte Schöpfung die Mitte zwischen der göttlich-körperlosen und der tierisch-vernunftlosen Natur, indem er von Gott die Vernunft hat, von den Tieren die Geschlechtlichkeit.¹³³ Die Vernunft kennt wie Gott keine Unterscheidung in Geschlechter. Die Leiblichkeit haben wir jedoch immer in dieser Unterscheidung. Gregor betont, daß die Gabe der Vernunft das erste war, die Geschlechtlichkeit hinzugefügt, hinzuer-schaffen wurde.¹³⁴ Um dies ausführlicher zu erklären, holt Gregor etwas weiter aus und liefert eine Argumentation, die er auch in der *or cat* und in anderen Werken immer wieder aufgegriffen hat.

Grund der Erschaffung des Menschen ist Gottes Güte. Sie bedingt es, daß Gott dem als Ebenbild Geschaffenen nichts vorenthält, sondern ihm alle Güter zuteil werden läßt. Dazu gehört auch die Freiheit der Selbstbestimmung. Nur so ist Tugend möglich. Der Unterschied zwischen Gott und dem so ausgestatteten Menschen liegt in der Tatsache, daß Gott unerschaffen und daher unveränder-

¹³³ Es ist wichtig, schon darauf hinzuweisen, daß Gregor hier mit ' $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$ ' einfach die Mitte zwischen diesen beiden Naturen meint. Von einer Vermittlung ist noch nicht die Rede. Trägt man diesen Gedanken aus den späteren Werken hier ein, ergeben sich, wie S.229 gezeigt wird, Konsequenzen, die der Theologie Gregors zuwiderlaufen, z.B. bei H.J.OESTERLE passim. Auch D.BALÁS, *Participation*, S.39f, scheint ' $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$ ' in *op hom* im Sinne der späteren Vermittlung zu verstehen.

¹³⁴ *op hom 16* PG 44 185A; 189C; *op hom 22* PG 44 205A

lich, der Mensch aber geschaffen und daher veränderlich ist, denn die Erschaffung selbst ist schon eine Veränderung.

Soweit stimmt diese Argumentation mit anderen Werken überein. In *op hom* jedoch argumentiert er dann folgendermaßen weiter.

Gott wußte in seiner providentiellen Macht, noch ehe es geschah, daß der Mensch in seiner Freiheit die Richtung einschlagen werde, die von Gott wegführt. Darum richtete er die Unterscheidung der Geschlechter ein, die nichts mit dem göttlichen Urbild gemein hat. Als Beleg zieht Gregor noch einmal die erste Vershälfte von Gen.1,27 heran.¹³⁵ Dort zeigt die Unbestimmtheit des Ausdruckes - es steht ja nicht der Name Adam - daß das ganze Menschengeschlecht gemeint ist. Die ganze Menschheit, die ganze Natur ist in der Macht des Schöpfers zusammengefaßt. Wie jeder einzelne Mensch in seiner Größe an eine körperliche Quantität gebunden ist, so hat Gott in *providentieller Macht die Gesamtheit der Menschen gleichsam in einem einzigen Körper zusammengefaßt*.¹³⁶

Diese sogenannte "Lehre von der doppelten Schöpfung des Menschen" bietet viele Probleme und Auslegungsschwierigkeiten.¹³⁷ In der Forschung wurden diese Aussagen zumeist viel zu sehr als Beschreibung ontologischer Sachverhalte und zeitlicher Geschehnisse verstanden. Das erste Problem besteht in der Deutung der Aussage über die ebenbildliche Schöpfung des πλήρωμα der menschlichen Natur. Diese Aussage führte dazu, daß man annahm, nach Gregors Meinung habe Gott zuerst eine Menschnatur geschaffen, die sich dann erst später in Individuen vereinzelt. Hier fand man den Hintergrund für Gregors "physische Erlösungslehre", deren Grundlage man in einem platonischen Ideenrealismus sah, der sich gerade in *op hom 16* deutlich zeige.¹³⁸ Die Aussagen Gregors in *op hom 16* führten zu der Meinung, er verstehe nur diese reelle, aber geschichtlich nicht verwirklichte, eine, ungeteilte Menschnatur als das eine Bild Gottes. Dieses Verständnis des "Urzustandes" hat Konsequenzen auf die Erlösungslehre. Denn erst die Wiederherstellung einer ungeteilten Einheit einer Menschnatur am Ende des Heilshandelns Gottes wäre dann die Wiederherstellung des Bildes. Als Beispiel für dieses Verständnis sei der zentrale Satz aus der Darstellung L.SCHEFFCZYKs zitiert: "Diese mit dem Begriff 'Gattungsrealismus' bezeichnete Grundauffassung des Nysseners, die sich auch in den späteren Werken findet, meint eine reale Einheit, eine Totalität und Kontinuität der ganzen Menschheit, welche auch für das Geschick der Menschenwelt im

¹³⁵ *op hom 16* PG 44 185BC

¹³⁶ *op hom 16* PG 44 185C. Es ist wichtig wörtlich zu zitieren, damit deutlich wird, daß Gregor hier nur bildhaft von 'einem Körper' spricht.

¹³⁷ Zur Abhängigkeit Gregors in diesem Punkte von Philon (Ungeschlechtlichkeit des Bildes) und Origenes (Geschlechtlichkeit als Folge des geschauten Falls *princ IV 4,5*) siehe Literaturverweise bei R.HÜBNER, Einheit, S.48.

¹³⁸ Zum ganzen Problem siehe die Darstellung und Auswertung der Forschungsgeschichte bei R.HÜBNER, Einheit, S.3-25 und den Exkurs S. 67-94.

Unheil wie im Heil von Belang ist." In der Anmerkung schreibt er dann zum Begriff 'Gattungsrealismus': "Auch wenn die begriffliche Fassung Schwierigkeiten bereitet, dürfte an dem Realismus dieser Vorstellung bei Gregor kein Zweifel sein".¹³⁹ R.HÜBNER hat mit scharfsinnigen Analysen der hier vorliegenden Begriffe eine schlagende Widerlegung dieser Interpretation zur Einheit der Menschnatur vorgelegt.¹⁴⁰ Die Aussagen Gregors sind logisch, nicht ontologisch gemeint. Es geht nicht um eine organische Einheit im Sinne des platonischen Begriffsrealismus, sondern um eine logische Einheit, um den Allgemeinbegriff 'Mensch'. Der Begriff 'πλήρωμα' bezeichnet nicht die Einheit, sondern die festgesetzte Zahl, das Maß, die Summe aller Menschen.¹⁴¹ Daß diese Interpretation zutrifft, zeigt schon der Kontext, z.B. *op hom* 22, wo von der zahlenmäßig nach Individuen begrenzten Menschheit die Rede ist.¹⁴² Diese Interpretation läßt sich auch durch Gregors kleine trinitarische Schriften festigen, die etwa im selben Zeitraum entstanden sind, wie *op hom*.¹⁴³ In *diff ess hyp* wird deutlich, daß es nach Gregors Lehre keinen Gattungsmenschen geben kann, denn der οὐσία an sich kommt keine Realität zu, weil sie immer nur in den einzelnen ὑποστάσεις verwirklicht wird.¹⁴⁴ Weil es sich also um eine logische Aussage handelt, wird deutlich, daß alle Individuen je für sich Bild Gottes sind.¹⁴⁵ Nicht weil es ein Ebenbild gibt, gibt es eine Menschnatur, sondern weil alle gleichermaßen Ebenbild Gottes sind, ist die Natur des Menschen im logischen Sinne eine, und daher ein Bild.¹⁴⁶

Gott hat in der ersten Schöpfung nicht eine allgemeine Natur, sondern jede einzelne Realisierung der Menschnatur, jedes einzelne Individuum und damit die klar bestimmte Summe aller Individuen erfaßt.¹⁴⁷ R.HÜBNER hat darauf hingewiesen, daß für die Interpretation von *op hom* 16 die wahrscheinlich kurz vor *op hom* in *hex*¹⁴⁸ entwickelte stoisch beeinflusste Lehre Gregors von der Simultanschöpfung sehr hilfreich ist: Bei Gott fallen Macht, Wille und Weisheit zusammen. Daher hat er die Möglichkeit, alles Gewollte gleichzeitig und auf einmal ins Dasein treten zu lassen. Gott hat am Anfang alles auf einmal geschaffen, und zwar in dem Sinne, daß er *die Prinzipien*

¹³⁹ L.SCHEFFCZYK, S.144

¹⁴⁰ Siehe bes. R.HÜBNER, Einheit, S.72ff

¹⁴¹ ibd. S.83, S.85 u.ö.; vgl. dazu auch E.v.IVANKA, Platonismus, passim bes. S.194 Anm.22

¹⁴² *op hom* 22 PG 44 205A

¹⁴³ Siehe R.HÜBNER, Markell, S.206f

¹⁴⁴ *diff ess hyp* 3,2-8 COURTONNE Bd.I 82; vgl. *Eun III/2* 67 GNO II 74,10-18

¹⁴⁵ R.HÜBNER, Einheit, S.76f

¹⁴⁶ ibd. S.47f. Diese Gedanken nimmt Gregor bei der Beschreibung des Endzustandes wieder auf. Vgl. *mort* GNO IX 63,3ff; siehe S.271ff

¹⁴⁷ R.HÜBNER, ibd. gegen H.U.v.BALTHASAR, Quell, S.30, und J.DANIÉLOU, platonisme, S.53. J.B.SCHOEMANN, S.40, hat bei der Interpretation von *op hom* 16 logische und ontologische Argumentation und Deutung vermischt. So urteilt auch R.HÜBNER, Einheit, S.31.

¹⁴⁸ R.HÜBNER, Einheit, S.71 u. S.83; zur Datierung von *hex* siehe J.DANIÉLOU, chronologie des oeuvres, S.162f, und G.MAY, Chronologie, S.57

und die Ursachen und die Kräfte aller Seienden zusammengekommen in völliger Zeitlosigkeit grundgelegt hat und im allerersten Entschluß seines Willens sich das Sein jeglichen Dinges konstituierte. So interpretiert Gregor in *hex* Gen.1,1.¹⁴⁹ Alles ist durch Gottes Macht, durch sein Wort mit einem Mal ins Dasein getreten und trägt in sich die von Gott angelegten Keime, die Potenzen zur sukzessiven, gesetzmäßigen Entwicklung und Entfaltung in der Zeit. Wie die Entfaltung auf Geheiß Gottes vor sich ging, wird nach der Aussage von Gen.1,1 in geschichtlicher Weise erzählt. Bilder aus diesem Gedankenzusammenhang, der auch für die Interpretation der Soteriologie wichtig wird,¹⁵⁰ wendet Gregor selbst in *op hom* 29 in einem *op hom* 16 entsprechenden Zusammenhang an.¹⁵¹ Er zeigt damit, daß die in *hex* entwickelten Gedanken zu Recht auf *op hom* 16 angewendet werden können. Die erste Erschaffung der menschlichen Natur muß also in diesem Sinne verstanden werden. In Gott gibt es keine Vergangenheit oder Zukunft. Daher umfaßt seine Macht alle und alles, was er will, was er grundgelegt hat und was sich dann sukzessive entwickelt, nicht nacheinander, sondern auf einmal. Nichts ist außerhalb. In diesem Sinne hat Gott auf einmal die Gesamtheit aller Menschen geschaffen. Auf dem Hintergrund dieser Interpretation wird die Frage, ob das πλήρωμα der Menschnatur ein geschichtlicher oder übergeschichtlicher, d.h. nie verwirklichter Zustand ist,¹⁵² hinfällig, denn sie geht an Gregors Intention vorbei.¹⁵³ Mit der 'ersten Erschaffung des πλήρωμα der Menschnatur' bezeichnet Gregor also den Akt Gottes, mit dem er alles, was sich für uns sukzessiv vollzieht, will, erfaßt und grundlegt.

Logisch gesehen gilt: Für die Gesamtheit der Menschen, für den Begriff des Menschen¹⁵⁴ ist der Geschlechtsunterschied nicht relevant. Mann und Frau sind gleichermaßen Mensch. Erst für ihre sukzessive Realisierung in der Zeit wird die Geschlechtlichkeit wichtig. Damit sind wir bei dem zweiten schwierigen Problem der Lehre von der doppelten Schöpfung. Was ist mit der Hinzuerschaffung der Geschlechtlichkeit gemeint?

Es gibt drei Möglichkeiten des Verständnisses: Entweder meint Gregor mit dem Wort 'Geschlechtlichkeit' Leiblichkeit schlechthin. Dann hätte der Mensch als Folge des Falls die Leiblichkeit bekommen. Nach seiner ursprünglichen Bestimmung hätte er unleiblich, rein geistig, allein als Seele sein sollen.¹⁵⁵ Im Falle eines solchen Verständnisses stünde Gregors Anthropologie von *op hom* 16 noch sehr in der Tradition des Origenes. Der einzige

¹⁴⁹ *hex* PG 44 72BC; Übs.R.HÜBNER, Einheit, S.107f

¹⁵⁰ Siehe S.157 und S.257ff

¹⁵¹ *op hom* 29 PG 44 233Dff

¹⁵² Literaturangaben siehe R.HÜBNER, Einheit, S.81, Anm.41

¹⁵³ Siehe S.247ff

¹⁵⁴ Siehe die Definition des Menschen S.208ff

¹⁵⁵ H.J.OESTERLE passim

Unterschied bestünde nur darin, daß Origenes Urstand und Fall als ein geschichtliches Nacheinander denkt.

Die zweite Möglichkeit des Verständnisses ist die folgende: 'Geschlechtlichkeit' bedeutet 'grobe Leiblichkeit'. Dann wäre der Mensch ursprünglich zwar zu einer Leiblichkeit bestimmt, aber zu einer feineren, geistigeren.¹⁵⁶ Der Zusammenhang in *op hom 17/18* scheint eine pneumatische Leiblichkeit vorauszusetzen.¹⁵⁷ Dort geht es um den Endzustand, der dem Urzustand entspricht. Der Mensch wird engelgleich, ohne alles Tierische, ohne Geschlechtlichkeit, ohne Essen und Trinken etc.¹⁵⁸ So hätte der Mensch auch in seinem Urzustand sein sollen, wenn er nicht gefallen wäre. Wie wäre dann aber der Unterschied zwischen dem nicht gefallenem Menschen und den Engeln zu denken. In *op hom* gibt Gregor keine konkrete Antwort. Wir wissen aber aus *an et res*, daß für Gregor die Engel offensichtlich reine, d.h. körperlose, geschaffene Geistwesen sind.¹⁵⁹ Also besteht der Unterschied zwischen Mensch und Engel in der Leiblichkeit des Menschen. Ihm kommt also ursprünglich eine Leiblichkeit zu, wenn auch eine feinere, geistigere. Wie ist eine solche jedoch zu denken? Gibt es Übergangsformen zwischen νοητόν und αἰσθητόν? Nach Gregors späteren Aussagen dazu gibt es Übergänge nur als Vermischung von νοητόν und αἰσθητόν, und das nur in dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. Trotz dieser Schwierigkeit muß, wie K.HOLL es formuliert, wohl für *op hom* doch angenommen werden: "Der Mensch war ursprünglich ein geistigeres Wesen; wenn auch nicht ohne Körperlichkeit, so doch ohne die gegenwärtige derbe und sterbliche Leiblichkeit."¹⁶⁰ Diese Aussage von K.HOLL macht auf ein drittes Problem aufmerksam. Sie ist m.E. zu historisierend, als hätte es ein zeitliches Nacheinander gegeben. Wie ist der Übergang von der geistigeren, feinen Leiblichkeit zur groben Leiblichkeit zu denken? Er kann bei einem sukzessiven Verständnis nur in einer völligen Veränderung der Leiblichkeit bestehen. Dies macht es schon schwierig, an einen zeitlichen, geschichtlichen Übergang zu denken.

Damit sind wir bei der dritten und m.E. wahrscheinlichsten Interpretation der Aussagen von *op hom 16*: Wenn nachgewiesen ist, daß es sich bei den Aussagen über die Erschaffung des πλήρωμα der menschlichen Natur um eine logische, nicht ontologische oder ontische Aussagen handelt, die im Sinne der Simultanschöpfung des *hex* verstanden werden muß, ist zu überlegen, ob sich von dieser Erkenntnis aus nicht auch Konsequenzen für die In-

¹⁵⁶ K.HOLL, S.202; J.B.SCHOEMANN setzt zwar 'Geschlechtlichkeit' mit 'grober Leiblichkeit' gleich, läßt es aber offen, ob dem Menschen im 'übergeschichtlichen Urzustand' eine geistige oder keine Leiblichkeit zukam. Die Identifizierung von 'σῶμα' und 'σάρξ' in *op hom 28* (PG 44 233B) macht es schwer von einer pneumatischen Leiblichkeit zu sprechen.

¹⁵⁷ Vgl. J.B.SCHOEMANN, S.37

¹⁵⁸ *op hom 18* PG 44 196

¹⁵⁹ *an et res 9.2* PG 46 69D

¹⁶⁰ K.HOLL, S.202

terpretation beider Verhältnisse ziehen lassen. Vieles spricht dafür. Das zeigt schon die Überlegung von der Vorausschau des Falls. In Gottes Vorausschau kann es kein Nacheinander geben, als hätte er den Fall erst nicht und dann doch vorausgesehen, als müßte er mit der Voraussicht erst warten, bis der Mensch gefallen ist. Daraus folgt: Die 'erste Erschaffung', die Voraussicht und die 'zweite Erschaffung' fallen zusammen. Das beschriebene Nacheinander ist eine logische Aussage, keine ontologische oder ontische. Es handelt sich nicht um ein 'Vorher' und 'Nachher' im zeitlichen, geschichtlichen Sinne. Gregor bedient sich in diesem Zusammenhang der zeitlichen Formulierungen und Begriffe nur im übertragenen Sinne. Ein weiterer Beleg aus dem Zusammenhang der Simultanschöpfung in *hex* kann dies bestätigen:

*Der Potenz nach existierte das All im ersten Schöpfungsdekret Gottes, da gleichsam eine keimhafte Kraft zur Entstehung des Alls grundgelegt wurde; der Wirklichkeit nach aber waren die einzelnen Dinge noch nicht. Die Erde, sagt nämlich die Schrift, war unsichtbar und ungestalt; was ebensoviel heißt wie: sie war und sie war nicht ... Also war zwar im Augenblick der simultanen Grundlegung des Kosmos die Erde unter den Seienden, wie auch alles übrige; sie hatte aber noch durch die Bildung der Qualitäten zu werden, was sie ist.*¹⁶¹

Gregor macht also mit diesem scheinbaren Nacheinander in *op hom 16* nur den Unterschied zwischen der eigentlichen, ursprünglichen Bestimmung des Menschen und dem Jetztzustand deutlich, nicht den zwischen dem einen und dem anderen Zustand. Für Gregor ist das eine aus der Sicht Gottes formuliert, das andere aus der Sicht des zeitlichen Menschen. Das eine ist das Logische, das andere das Faktische. Das eine ist die Bestimmung des Menschen, wie Gott ihn haben will, das andere ist der geschichtliche Zustand. Es ist daher nicht sinnvoll, hier einen 'doppelten Urzustand' anzunehmen, d.h. einen übergeschichtlichen und geschichtlichen Urzustand zu unterscheiden.¹⁶² Unter diesen Voraussetzungen ist unter der Hinzuerschaffung der Geschlechtlichkeit die Unterwerfung unter die Geschlechtlichkeit zu verstehen, die von Anfang an in der Leiblichkeit mitgegeben war. Auch dafür lassen sich Anhaltspunkte finden. Wenn die Aussagen über das ursprüngliche πλήρωμα der Menschnatur logisch und nicht ontologisch verstanden werden müssen und wohl auch zu Recht das Verständnis der beiden Verhältnisse in ihrem Nacheinander nicht ontologisch, sondern auch eher logisch verstanden werden, muß man überlegen, ob man das Hinzufügen der Geschlechtlichkeit nicht auch moralisch verstehen kann. Dann wäre nicht eine völlige Veränderung der beabsichtigten Leiblichkeit gemeint, als hätte Gott seinen Plan mit dem Menschen grundlegend geändert, sondern eher eine Preisgabe an die in der Leiblichkeit von Anfang an gegebenen Affekte. 'Geschlechtlichkeit' stünde bei diesem Verständnis für eine Unterwerfung

¹⁶¹ *hex* PG 44 77D-80A; Übs. R.HÜBNER, Einheit, S.108

¹⁶² gegen J.B.SCHOEMANN, S.39

unter den stärksten Trieb des Leibes und somit für die Praktizierung der Geschlechtlichkeit. Die 'geistigere' Leiblichkeit stünde für eine ganz und gar dem Geist, der Vernunft untergeordnete Leiblichkeit, die einzig am Herrn mit ihren Sinnen ihre Freude hatte und nicht an sich selbst. Sie stünde für ἀπάθεια, Tugendhaftigkeit in Vernunft und Liebe, die Gregor in *op hom 5* als das Merkmal der Ebenbildlichkeit dargestellt hat. Die angenommene 'grobe' Leiblichkeit stünde dagegen für das ganz vom πάθος beherrschte Menschsein, für eine Leiblichkeit, die mit ihren Affekten mehr und mehr die Vernunft des Menschen überlagert und beherrscht, statt von ihr beherrscht zu werden. Beobachtungen zu *virg 12* und *13*¹⁶³ könnten als Beleg für eine solche ethische Auslegung geltend gemacht werden. Auch in *op hom* läßt sich ein Hinweis auf diese Auslegung finden. Der wichtigste Unterschied zwischen Gott und Mensch, schreibt Gregor in *op hom 16* vor der Behandlung der 'doppelten' Schöpfung,¹⁶⁴ der die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage stellt, ist der zwischen der ἀπάθεια Gottes und der völligen Unterwerfung unter das πάθος, die wir beim Menschen sehen. Dementsprechend muß die anschließende Behandlung nicht die Leiblichkeit des Menschen herleiten, sondern seine Unterwerfung und Verstrickung ins πάθος.

Diese neue Auslegung der Lehre von der 'doppelten Schöpfung' macht es leichter, sie mit den folgenden wichtigen anthropologischen Aussagen von *op hom* zu vermitteln. In *op hom 9-10* wird die Leiblichkeit des Menschen positiv bewertet. Sie ist dem Menschen als Werkzeug, als Mittel des Ausdrucks für die Vernunft gegeben.¹⁶⁵ Erst die Sinne vermitteln überhaupt Erkenntnis, die dann allerdings von der Vernunft geprüft werden müssen.¹⁶⁶ Die Überordnung der Vernunft über die Sinne muß aber auf jeden Fall gegeben sein.¹⁶⁷ In *op hom 22* lehrt Gregor: Die Geschlechtlichkeit, mit der Gott den Menschen in Voraussicht des Falls ausgestattet hat, ist keine Strafe, sondern unumgänglich für das Entstehen der von Gott festgesetzten Zahl der Menschen im zeitlichen Nacheinander.¹⁶⁸ Diese Aussage darf jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, als würde damit der Sündenfall zu einem positiven, gar notwendigen Faktum gemacht, das erst die Vermehrung des Menschengeschlechts ermöglicht. Die Menschen hätten wie die Engel auch ohne Geschlechtlichkeit eine Vielzahl sein bzw. werden können, wie Gregor in *op hom 17* lehrt. Mit der ansatzweise positiven Aussage über die Funktion der Geschlechtlichkeit leitet Gregor eine Entwicklung seiner Sicht über die leiblichen Dinge des Menschen ein, die in der *or cat* in dem Gedanken gipfelt, daß gerade die Geschlechtlichkeit ein großes Geschenk ist,

¹⁶³ Siehe S.220ff

¹⁶⁴ *op hom 16* PG 44 180BC

¹⁶⁵ *op hom 9* PG 44 148B

¹⁶⁶ *op hom 10* PG 44 152CD

¹⁶⁷ *op hom 14* PG 173D-176B

¹⁶⁸ *op hom 22* PG 44 105BC; vgl. auch *mort* GNO IX 58,11f

durch das die Menschheit die Macht hat, gegen den Tod, der die Folge der Sünde ist, anzukämpfen.

Möglicher Weise steht aber auch schon hinter den Aussagen von *op hom* der Gedanke, daß die Folge des Falls die Sterblichkeit ist. In der frühen Osterpredigt *sanct pasch*, die sehr viele Ähnlichkeiten mit *op hom* aufweist¹⁶⁹ und daher in die gleiche Phase der Entwicklung Gregors gehört, lehrt Gregor, daß Gott dem eigentlich unsterblich geschaffenen Menschen nach dem Fall die Unsterblichkeit geraubt hat.¹⁷⁰ Sollte dieser Gedanke auch schon hinter der Aussage von der Geschlechtlichkeit als Folge des Falls stehen, in dem Sinne, daß der Tod als Folge des Falls notwendig die Geschlechtlichkeit nach sich gezogen hat? Wenn diese Interpretation zutrifft, dann muß man sich jedoch fragen, warum Gregor diesen Zusammenhang nicht deutlicher herausgestellt hat. Wenn diese Interpretation stimmt, dann wird unsere Interpretation der Aussagen von der Hinzuschaffung der Geschlechtlichkeit in *op hom* als Praktizierung der Geschlechtlichkeit noch wahrscheinlicher.

In *op hom* 28-30 legt Gregor sehr ausführlich dar, daß weder die Seele vor dem Leib noch der Leib vor der Seele entsteht. Diese Argumentation richtet sich ausdrücklich gegen die Lehre des Origenes vom präexistenten Fall der Seele. Origenes wird zwar nicht namentlich, aber doch indirekt mit dem Titel des Werkes "*περὶ ἀρχῶν*" erwähnt.¹⁷¹

Aus der Lehre von der Präexistenz der Seele folge zwingend, meint Gregor, die Lehre von der Seelenwanderung. Jedoch kann der Eintritt in den Leib keine Besserung bringen, er erhöht nur die Schlechtigkeit. Nach der Lehre vom präexistenten Fall der Seelen aus dem engelgleichen Zustand in die grobe, ja sogar vernunftlose Leiblichkeit wird letztere höher bewertet als erstere, denn aus letzterer ist ein Rückweg zum Guten möglich, während aus der ersteren die Seele nur ins Schlechte fallen konnte. Das ist unsinnig. Ähnlich argumentiert Gregor zum umgekehrten Fall und zieht den Schluß: *Da der Mensch einer ist, obwohl er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, deshalb muß man ihm auch einen einzigen (für Leib und Seele) gemeinsamen Anfang seines Bestehens zuschreiben, damit er selbst nicht älter oder jünger als er selbst sei, wenn das körperliche in ihm vorher da ist und der andere Teil erst später nachfolgt.*¹⁷² Wenig später heißt es: *Es ist also wahr zu sagen, daß weder die Seele vor dem Körper, noch der Körper ohne Seele ist, sondern daß beide einen Anfang haben, der zum einen nach der höheren Lehre in dem ersten Willensakt Gottes gesehen wird, andererseits auf die Veranlassungen zur Erzeugung zurückgeht.*¹⁷³

¹⁶⁹ J.DANIÉLOU, *chronologie des sermons*, S.350, nimmt diese Beobachtung zum Anlaß *sanct pasch* mit Sicherheit in dasselbe Jahr wie *op hom*, also in das Jahr 379, zu datieren. Vgl. auch E.MOUTSOULAS, *sermons*, S.6.

¹⁷⁰ *sanct pasch* GNO IX 254,3

¹⁷¹ Siehe S.69 Anm.22

¹⁷² *op hom* 29 PG 44 233D. Vgl. Übs. F.OEHLER, Bd. III, S.168/169

¹⁷³ *op hom* 29 PG 44 236B. Vgl. Übs. F.OEHLER, Bd. III, S.170/171

So ist der Mensch als Leib und Seele ein ganzes, er hat e i n e n Anfang. Wie sollen diese Aussagen verstanden werden, wenn man die erste und die zweite Schöpfung als ein Nacheinander auffaßt. Diese Sätze entsprechen nicht der Lehre von der doppelten Schöpfung, wenn sie ontologisch oder ontisch verstanden wird. Der zuletzt zitierte Satz zeigt die Richtigkeit der von uns gegebenen Interpretation.

Obwohl eine Interpretation der Lehre von der 'doppelten Schöpfung' gefunden wurde, die sich mit den anderen Aussagen von *op hom* vereinbaren läßt, bleiben logische Unstimmigkeiten. Sie liegen in der Lehre selbst. 'Geschlechtlichkeit' ist, in welcher Interpretation auch immer, auf jeden Fall eine gewisse Gemeinschaft mit dem Tierischen. Wenn dies nun eine logische Folge des Falls sein soll, aber erst mit dem Tierischen, also mit der Folge des Falls, die Affekte in das Leben des Menschen kamen,¹⁷⁴ wie ist dann der Fall aus der ursprünglichen Bestimmung zu denken? Ist nicht der Fall des Menschen gerade erst durch die Affekte möglich? Besteht er nicht gerade in der Abkehr des Menschen von Gott und der Hinkehr zu seiner Leiblichkeit und der damit verbundenen Unterwerfung unter die Affekte? Wie ist dies ohne Affekte möglich? Wie kann dasselbe einerseits Ursache aber auch Folge sein. Hier liegt eine logische Unstimmigkeit, die Gregor in *op hom* nicht gelöst hat. H.U.v.BALTHASAR spricht von "reziproke(r) Kausalität der Sünde".¹⁷⁵ R.LEYS spricht von einem Paradox: Die Folge der Sünde ist zugleich ihre Ursache.¹⁷⁶ Diese Formulierungen bringen die logische Unstimmigkeit sehr gut zum Ausdruck.

Wer diesen logischen Fehler in der Lehre von *op hom* 16 nicht sieht, sondern versucht, das Ganze als ein in sich stringentes anthropologisches System zu interpretieren, und dabei die Entwicklung der Anthropologie Gregors, mit der er diese Unstimmigkeit überwindet, übersieht, kommt wie H.J. OESTERLE dazu, bei Gregor von der Heilsnotwendigkeit der Sünde zu sprechen. H.J.OESTERLE geht davon aus, daß nach Gregor der Urzustand unkörperlich war, daß die danach erfolgte Trennung der Geschlechter die Ausstattung mit fleischlicher Physis, Leiblichkeit und Sinneswahrnehmung bedeutet. Er stützt sich bei dieser Auslegung auf J.DANIÉLOU und H.MERKI.¹⁷⁷ Da H.J.OESTERLE weiter davon ausgeht, daß, wie J.DANIÉLOU¹⁷⁸ - jedoch nicht anhand von Texten aus *op hom* - gezeigt hat, nach Gregor der Mensch als Vermittler zwischen νοητόν und αἰσθητόν geschaffen ist, meint er, die Sünde sei in Gottes Heilsplan notwendig, da der Mensch nur als Gefallener mit Seele und Leib ausgestattet und nur als ein solcher seine Ver-

¹⁷⁴ *op hom* 18 PG 44 192B

¹⁷⁵ H.U.v.BALTHASAR, Kosmische Liturgie, S.171, zitiert bei J.B.SCHOEMANN, S.36

¹⁷⁶ R.LEYS, S.86

¹⁷⁷ H.J.OESTERLE, S.107, Anm., nennt J.DANIÉLOU, platonisme, S.52ff und H.MERKI, S.

96

¹⁷⁸ J.DANIÉLOU, Confins, S.161-187

mittlungsfunktion wahrnehmen kann. Die Sünde sei ohnehin kein personaler Akt,¹⁷⁹ weil der Fall eines reinen Geistwesens als freie personale Entscheidung nicht denkbar ist.¹⁸⁰ Die Sünde stelle vielmehr die ontologische Signatur, die Differenz zwischen Gott und Mensch dar. Dagegen muß gesagt werden: Ausgerechnet bei Gregor, einem Theologen, der so sehr die freie Selbstbestimmungsmacht des Menschen als Ursache für den Fall betont - auch in *op hom 16* - die Sünde zu einem nonpersonalen Akt zu machen, ist wohl nicht angemessen. Die Sünde dann noch zur ontologischen Signatur des Menschen zu erheben, ist genauso unangemessen, da die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch im Geschaffen- und daher Veränderlichsein - also, wenn in diesem Zusammenhang von der Sünde gesprochen werden soll, in der *M ö g l i c h k e i t* zur Sünde - besteht, wie Gregor auch in *op hom 16* betont hat.¹⁸¹ Diese so ganz abwegige Sündenlehre hätte H.J.OESTERLE dazu bringen müssen, seine Interpretation zu überdenken. Ein Blick in *op hom 17*, wo Gregor sich eigens bemüht, der Sünde keinerlei Notwendigkeit im Heilsplan Gottes zuzuschreiben, und vor allem ein Blick in die *or cat* hätte genügt, um zu erkennen, daß man die hier entworfene Sündenlehre wohl keineswegs Gregor von Nyssa zuschreiben kann.¹⁸² H.J.OESTERLE hätte sich fragen müssen, ob das Frühwerk ohne weiteres mit Aussagen aus dem Spätwerk interpretiert werden kann. Es ist falsch, die Aussagen von der Vermittlerfunktion des Menschen in *op hom* hineinzutragen. Gregor spricht in *op hom* lediglich davon, daß der Mensch *Mitte* zwischen νοητόν und αἰσθητόν ist. Von *Vermittlung* ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Dieser Gedanke ist erst später für Gregor von größter Wichtigkeit geworden.¹⁸³

Auch J.B.SCHOEMANN übersieht, daß Gregors Anthropologie eine Entwicklung durchlaufen hat.¹⁸⁴ Deshalb spricht er davon, daß für Gregor die Sünde teils ein "rein physischer Mangel (die grobe Leiblichkeit)" und zum Teil "der Verlust der Herrschaft über die 'pathä'" ist.¹⁸⁵ Er unterscheidet dabei weder zwischen der Sünde und den Folgen der Sünde, noch zwischen *op hom* und *or cat*, er bemerkt aber doch irgendwie die Unstimmigkeiten zwischen den Aussagen, ohne sie deutlich zu benennen oder gar zu lösen.

¹⁷⁹ H.J.OESTERLE, S.117

¹⁸⁰ Dagegen sprechen die Ausführungen in *or cat* über die Fall der Engelmacht.

¹⁸¹ Diese Erkenntnis zitiert H.J.OESTERLE später aus *or cat*, obwohl sie auch in *op hom* ausdrücklich gelehrt wird.

¹⁸² Daß H.J.OESTERLE es dennoch tut, überrascht um so mehr, als er *or cat* 5f offensichtlich gekannt hat. Siehe H.J.OESTERLE, S.115; 118

¹⁸³ Siehe S.235ff

¹⁸⁴ Vgl. J.B.SCHOEMANN, S.37 die Stellenangaben zur Auslegung der Fellkleider von Gen.3,21, die er (mit Fehlern) von K.HOLL übernommen hat, und ibd. S.42 die Stellenangaben zur Vermittlerfunktion des Menschen.

¹⁸⁵ J.B.SCHOEMANN, S.188

Zusammenfassend läßt sich zu dem viel behandelten Problem der Lehre von der 'doppelten Schöpfung' in *op hom 16* sagen: Diese Lehre ist nicht das Zentrum der Anthropologie Gregors. Sie allein darf nicht als Ausgangspunkt für die Entfaltung genommen werden, denn sie ist nicht einmal das Zentrum von *op hom*.¹⁸⁶ Gregor trägt diese Lehre ganz bewußt als eine Hypothese, als einen Lösungsversuch vor.

*Wir wollen, soweit es möglich ist, ...was uns in den Sinn kommt, nicht wie eine feste Behauptung einfach hinstellen, sondern sie eher in der Form eines Versuches unseren wohlgesonnenen Zuhörern vorlegen.*¹⁸⁷

Deutlicher kann man den hypothetischen Charakter dieser Lehre nicht hervorheben. Wichtig ist Gregor der Nachweis, daß der Mensch trotz des Jammerbildes, das er derzeit bietet, Ebenbild Gottes ist. Diesen Nachweis erbringt Gregor in der *or cat* mit Hilfe verschiedener anderer, zum Teil sogar schon in *op hom* vorhandener Gedanken, indem er einerseits ausführlich über den Fall und die Grundbedingungen des Menschseins, die dazu geführt haben, daß der Mensch überhaupt fallen konnte, reflektiert und andererseits die Folge des Falls anders bestimmt. So kann er die unklaren Hypothesen von *op hom 16* überwinden. In der *or cat* ist nicht mehr die Geschlechtlichkeit, in welchem Sinne auch immer, die Folge des Falls, sondern ganz klar und deutlich die Sterblichkeit. So wie in der *or cat* dargestellt, kann Gregor auf die komplizierte Theorie der Voraussicht des Falls verzichten, weil die Leiblichkeit nicht verändert wird, sondern lediglich ein in ihr ruhendes Prinzip, das der Zusammensetzung, durch den Fall in negativer Weise zur Geltung gebracht wird. Gott hindert die Auflösung des Zusammengesetzten nicht. Das ist die Sterblichkeit, die dem Menschen wie ein Kleidungsstück umgehängt wurde.

Das, was dem Menschen nach seinem Fall zugekommen ist, sieht Gregor in den Kleidern aus toten Häuten versinnbildlicht, die in Gen.3,21 dem Menschen nach dem Fall durch Gott umgelegt werden. Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle bei Gregor kann die Entwicklung der Anthropologie Gregors noch einmal gut verdeutlichen. Gregors Interpretation bewegt sich zwischen zwei Polen. Methodius referiert in *res I.4f* und *res I.20-24* die Lehre des Origenes vom präexistenten Fall der Seele und der Bekleidung mit dem Leib als Besserungs- und Stra fzustand. Origenes hatte diese Lehre exegetisch mit der Auslegung von Gen.3,21 untermauert. Für ihn bezeichnen die Felle die Leiblichkeit. Dieser Lehre hat Gregor ausdrücklich widersprochen,¹⁸⁸ aber die Auslegung von Gen.3,21 hat er sich zunächst in veränderter Form zu eigen gemacht. Dagegen steht die Polemik des Methodius, der Leib kann weder Besserung noch Strafanstalt für die gefallene Seele sein, die

¹⁸⁶ R.HÜBNER, Einheit, S.92

¹⁸⁷ *op hom 16 PG 44 185A*. Vgl. Übs. F.OEHLER Bd.III, S.98/99

¹⁸⁸ *op hom 27f*

Gregor schon in *op hom* übernimmt. Den besten Beweis dafür, daß Origenes' Interpretation nicht stimmt, liefern nach Methodius die Kapitel der Genesis, die vom Menschen vor dem Fall sprechen.¹⁸⁹ Methodius lehrt, der Fall habe dem Menschen, der vor dem Fall unsterblich gewesen ist, nicht die Leiblichkeit, sondern die Sterblichkeit eingebracht. Gregor entwickelt sich in seiner Auslegung dieser Stelle von einer nicht ganz eindeutigen, z.T. an Origenes orientierten zu der klaren und eindeutigen Auslegung des Methodius.

Zum ersten mal finden wir eine Anspielung auf Gen.3,21 in *virg*. Dort geht es um die *Wiederherstellung des Abbildes Gottes in seinen ursprünglichen Zustand*.¹⁹⁰ Jetzt ist das Bild Gottes *im Schmutz des Fleisches verborgen*.¹⁹¹ Wenn dieser Genitiv interpretierend zu verstehen ist und besagen soll, 'im Schmutz, der das Fleisch ist', dann wäre das Fleisch Folge des Falls. Wenn er ein genitivus objectivus ist und besagen soll, "im Schmutz, der dem Fleisch anhaftet", dann wäre die Folge des Falls die Beschmutzung des ursprünglich reinen Fleisches. Diese Alternative kann nur vom Kontext her gelöst werden. Wie war der erste Mensch, fragt Gregor und gibt die Antwort: Er war *nackt, ohne den Umwurf der toten Häute*.¹⁹² Deuten die toten Felle die Leiblichkeit, die Geschlechtlichkeit, die Fleischlichkeit oder die Sterblichkeit an? Die Fortsetzung der Übersetzung W.BLUMs scheint vorauszusetzen, es sei die Leiblichkeit und damit die Ausstattung mit den Sinnen gemeint. Er übersetzt "noch nicht konnte er (sc. der erste Mensch) durch Geschmacks- und Geruchssinn das Schöne beurteilen".¹⁹³ Doch Gregor schreibt: ... *er beurteilte nicht*, d.h. er tat es faktisch nicht. Er hatte seine Freude am Herrn und nicht an seiner Helferin. Die Schrift sagt eigens aus, wie Gregor belegt, daß er seine Frau bis dahin noch nicht erkannt hatte. So könnte mit den toten Fellen die Geschlechtlichkeit gemeint sein. Doch Gregor schreibt nicht: "er konnte sie bis dahin noch nicht erkennen", als hätte es bis dahin noch keine Geschlechtlichkeit gegeben. Die Geschlechtlichkeit scheint vorausgesetzt, da von der Helferin gesprochen wird. Es ist hier mit den toten Fellen eher der *V o l l z u g* der Geschlechtlichkeit gemeint. Es ist die Freude aneinander, die von der Freude am Herrn weg zu den Geburtswenhen führt, gemeint. *Die Lust (das sinnliche Vergnügen), das damals durch Betrug hineinkam, war Anfang des Hinausfalls aus dem Paradies*.¹⁹⁴ Die geschlechtliche Leidenschaft führte zu Scham und Furcht. So müssen die Umhänge aus den toten Fellen mit dem Vollzug der Sinnlichkeit, mit der sinnlichen Unterscheidung von Gut und Böse und damit mit der Verfehlung der rechten Unterscheidung gleichgesetzt werden. In *virg 13.1* bestätigt Gregor

¹⁸⁹ Methodius *res I 38f* GCS 281ff

¹⁹⁰ GrNyss *virg 12.4* GNO VIII/1 302,6; vgl. W.BLUM, S.118

¹⁹¹ *virg 12.4* GNO VIII/1 302,7

¹⁹² *ibid.* Zeile 9

¹⁹³ W.BLUM, S.118

¹⁹⁴ *virg 12.4* GNO VIII/1 302,20

diese Interpretation. Man muß sich außerhalb der Umhüllung des Fleisches stellen, *indem man die fellenen Kleider, das ist die Gesinnung des Fleisches, ablegt*.¹⁹⁵ Diese Auslegung ist durch die ganze Absicht des Werkes bedingt. In *virg* wird das jungfräuliche, geschlechts- und leidenschaftslose Leben als eine Wiederherstellung und Verwirklichung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen dargestellt. Jegliche Bestimmung durch fleischliche, geschlechtliche Triebe und Leidenschaften sind Verunreinigungen des ursprünglichen Abbildes des leidlosen Gottes.

In *op hom* hätte Gregor, wenn er Gen.3,21 benutzt hätte, die Kleider aus Fell mit 'Geschlechtlichkeit' ausgelegt. Diese Sicht paßt zur Interpretation von *virg*. In *an et res* aus dem Jahre 380¹⁹⁶ vertritt Gregor noch dieselbe Auslegung.

Was der Mensch von den Tieren hat, war nicht eher, als das Menschengeschlecht durch das Schlechte in das *πάθος* verfiel.¹⁹⁷ Dies ist uns wie ein Rock aus der Haut der vernunftlosen Tiere umgeworfen worden. Mit "*Haut*" meine ich die Gestalt der vernunftlosen Natur, mit der wir, als wir uns mit dem *πάθος* vertraut gemacht hatten, bekleidet wurden. Aufgrund der Ausrichtung des Menschen auf das Schlechte hat er von den Tieren deren Felle, d.h. deren Gestalt erhalten. Das sind *Begattung, Empfängnis, Geburt, Schmutz, Mutterbrust, Nahrung, Auslehrung, das zur Reife führende Wachstum, Blüte, Vollkraft, Alter, Krankheit und Tod ... diese Widrigkeiten*.¹⁹⁸

Obwohl Gregor auch in *an et res* zeigt, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, daß beide gleichzeitig anfangen und die Leiblichkeit nicht wie bei Origenes Folge des Falls ist,¹⁹⁹ scheint in dieser Aussage wie in *op hom* die bekämpfte Lehre noch nachzuwirken. Man muß auch für *an et res* nach diesen Überlegungen mit zwei verschiedenen Leiblichkeiten rechnen, mit einer sinnlichen, fleischlichen, von der Natur der Tiere entlehnten und mit einer ursprünglichen, feineren, geistigeren, in der es kein Werden, kein Vergehen geben soll. Damit wird aber die zeitliche Leiblichkeit als etwas Schlechtes angesehen. Diese Aussagen entsprechen denen von *op hom* 16. In *an et res* finden wir aber auch schon Ansätze zur Überwindung dieser negativen Beurteilung der gegenwärtigen Leiblichkeit des Menschen.²⁰⁰

Eine Verwendung von Gen.3,21, die der in *virg* sehr ähnlich ist, finden wir in der Predigt *mort*, deren Datierung sehr umstritten ist.²⁰¹ Gregor spricht

¹⁹⁵ *virg* 13.1 GNO VIII/1 303,15

¹⁹⁶ J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S.163; G.MAY, *Chronologie*, S. 57: Das Jahr 380 ist nur terminus post quem.

¹⁹⁷ *an et res* 18.1 PG 46 148BC

¹⁹⁸ *an et res* 18.1 PG 46 148BC

¹⁹⁹ *an et res* 15.3 PG 46 125

²⁰⁰ Allein schon die Tatsache, daß Gregor sich ganz besonders darum bemüht, die Leiblichkeit der Auferstehung zu begründen, zeigt dies; siehe 271ff

²⁰¹ J.DANIÉLOU zählt sie einmal in die frühe Phase (*chronologie des oeuvres*, S.160), ander-mal (*resurrection du corps*, S.169) nach *an et res*. G.MAY, *Chronologie*, S.56, verweist darauf, daß es für die Datierung keine eindeutigen Beweise gibt. Die Aussagen über die Individualität

dort von den fleischlichen Umhängen, die wir wie eine Larve, eine Maske ablegen, wenn wir durch den Tod zum Unkörperlichen übergehen, dessen Abbild wir sind.²⁰² Die Fellkleider, die uns umgelegt sind, sind das, was uns Gott unähnlich macht, unsere Gestalt, unser Körper.²⁰³ Weil der Mensch die materielle Lust den seelischen Freuden vorzog, sind ihm die Kleider aus Fell wegen seiner Hinwendung zum Schlechten umgelegt.²⁰⁴

Auch bei diesen Aussagen kann ein ethisches Verständnis zugrunde liegen: Das, was uns von Gott trennt, ist unsere Hinneigung zum Fleischlichen. Das Gefangensein in der Sorge und der Lust des Fleischlichen wird im Tod abgelegt. Mit dem Tod legen wir allen Vollzug körperlicher Betätigungen und Bedürfnisse ab. Daher ist in *mort* der Tod schon positiv als "Reinigungsmittel" von Schlechtigkeiten und Lüsten aufgefaßt.²⁰⁵

In den ebenfalls nicht eindeutig zu datierenden Schriften *or dom* und *beat*, die aber auf jeden Fall vor *or cat* entstanden sind,²⁰⁶ betont Gregor bei der Erwähnung von Gen.3,21 schon sehr viel mehr den Charakter der Sterblichkeit unseres Leibes. Gegen die ewigen Gewänder haben wir die fellenen Kleider eingetauscht.²⁰⁷ Die tote Haut, die uns nach dem Ungehorsam und dem Verlust des Lebens umgeworfen wurde, wird durch die Auferstehung überwunden.²⁰⁸ Von dieser Interpretation ist der Schritt zu der eindeutigen Auslegung von *or cat* leicht nachvollziehbar. Je wichtiger für Gregor im Verlauf der Auseinandersetzung mit Eunomius der Gedanke der Teilhabe in der Theologie und Anthropologie wurde, desto mehr wurde ihm - wahrscheinlich auch durch eine intensive Lektüre der Schriften des Athanasius²⁰⁹ - klar, daß nicht die Geschlechtlichkeit und alles, was mit der Leiblichkeit des Menschen zusammenhängt, sondern der Tod die Folge der Sünde ist. Mit der Auslegung von Gen.3,21 in der *or cat* hat sich Gregor ganz von seinen früheren Vorstellungen befreit und ganz und gar die Interpretation des Methodius übernommen.²¹⁰

Mit der Uminterpretation dieser Auslegung geht eine immer positivere, bzw. wertfreiere Bewertung der Leiblichkeit einher, deren deutlichste Belege im Unterschied zu den Aussagen von *op hom* und *an et res* in *or cat*

des auferstandenen Menschen sprechen gegen eine Datierung vor *an et res*. Siehe S.271ff

²⁰² *mort* GNO IX 42,14ff

²⁰³ *ibd.* 53,14

²⁰⁴ *ibd.* 55,14

²⁰⁵ *ibd.* 61,13f

²⁰⁶ J.DANIÉLOU datiert beide Werke einmal in die Jahre 374-376 oder 378 (chronologie des oeuvres, S.162) ein andermal datiert er *beat* ins Jahr 387 (chronologie des sermons, S.372); vgl. G.MAY, Chronologie, S.56; vgl. auch S.274 Anm. 377 zur Datierung von *mort*.

²⁰⁷ *or dom* PG 44 1184BC, vgl. F.OEHLER, Bd.III, S.300f

²⁰⁸ *beat* 8.PG 44 1192B, vgl. F.OEHLER, Bd.IV, S.302f

²⁰⁹ Vgl. S.302ff

²¹⁰ Weder K.HOLL, S.202, noch in seinem Gefolge J.B.SCHOEMANN, S.36f, haben diese Entwicklung beachtet. Beide führen die behandelten Stellen, sogar die aus *or cat*, als Belege für den Übergang von der geistigeren zur groben Leiblichkeit an

13-16 und 28 zu finden sind. Wenn alles mit der Leiblichkeit notwendig verbundene Tierverwandte nicht mehr wie in *op hom* und *an et res* als Folge der Sünde angesehen wird, sondern als ein Teil der guten Schöpfung Gottes, dann ist es als solches weder schlecht, noch Sünde, noch Folge der Sünde. Es ist im Gegenteil, positiv zu bewerten, weil es dem Ratschluß des Schöpfers entspringt, der mit ihr dem sinnlichen Teil der Schöpfung Anteil am Geistigen geben will. Daher ist alles, was dem Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit widerfährt, im eigentlichen Sinne nicht mit "πάθος", sondern mit wertneutralen Begriffen zu benennen.

J.DANIÉLOU meint, in den frühen Werken Gregors werde das irdische Leben als solches negativ beurteilt. Das werde schon daran deutlich, daß man es möglichst verlassen soll. Das eigentlich von Gott gewollte Leben sei das der Seele mit feiner Leiblichkeit. Er stützt sich dabei beispielsweise auf *virg 13.1*.²¹¹ Es ist aber bei der Interpretation von *virg* deutlich geworden, daß die Aussage so nicht stimmt. Das Leben, das man verlassen soll, ist nicht das irdische Leben schlechthin, - Gregor tritt ja nicht für religiös begründeten Selbstmord ein - sondern es ist das ganz und gar vom πάθος, von der Geschlechtlichkeit, von der Gesinnung des Fleisches beherrschte Leben. Es ist auch deutlich geworden, daß die Aussagen von der 'feineren Leiblichkeit' in *an et res* und die von der 'Hinzuerschaffung der Geschlechtlichkeit' in *op hom* in diesem Sinne interpretiert werden können, so daß die Kluft zwischen den beiden Phasen der Anthropologie Gregors nicht ganz so groß ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Daher ist die Feststellung, daß in den frühen Werken die Leiblichkeit als solche generell negativ beurteilt wird, nicht ganz zutreffend. Diese Sicht ist durch die Interpretation der Aussage von der doppelten Schöpfung als Hinzuerschaffung der Leiblichkeit schlechthin ausgelöst.²¹² Richtig ist an J.DANIÉLOUs Beobachtungen, mit Hilfe derer er verschiedene Werke einordnen will, daß der Gedanke der Vermittlerfunktion des Menschen erst in die spätere Phase der Anthropologie Gregors gehört.

W.VÖLKER²¹³ kommt aufgrund seiner Interpretation der frühen Werke Gregors zu der Einschätzung, daß das irdische Leben nicht das ursprünglich von Gott gewollte, sondern Folge und Strafe für den Fall ist. Dieses Urteil beruht ebenfalls auf einer zu einseitigen Auslegung der Aussagen von *op hom* als "Hinzuerschaffung der Leiblichkeit schlechthin". Daß Gregor eine solche Sicht, die aufgrund verschiedener Undeutlichkeiten und Ungeheimtheiten aus den frühen Werken geschlossen wurde, wenn sie tatsächlich

²¹¹ J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S. 160f; *virg 13.1* GNO VIII/1 303f

²¹² M.E. lassen sich auch die anderen Stellen aus *mort* (GNO IX 42,14f) und *beat 1* (PG 44 1193D) nicht für diese pauschale Interpretation anführen. J.DANIÉLOU lag daran, mit Hilfe der Unterscheidung der beiden Phasen der Anthropologie die Werke *mort*, *beat*, *or dom* und *inscr* zu datieren.

²¹³ W.VÖLKER, S.93

den frühen Werken entsprechen sollte, in den späteren Werken eindeutig überwunden hat, hat W.VÖLKER offensichtlich nicht gesehen. In den späteren Werken wird das irdische, leibliche Leben neutral angesehen. Wichtig für die Beurteilung ist, ob das Geistige über das Sinnliche herrscht, oder umgekehrt. Aufgrund der Zweckbestimmung des Menschen als Vermittler, muß die Zusammensetzung des Menschen aus νοητόν und αἰσθητόν ursprünglich sein, und zwar in der irdischen, derzeit vorfindlichen Leiblichkeit mit allem, was der Mensch mit den Tieren Verwandtes hat, aber ohne die Unterwerfung des Geistigen unter das Sinnliche.

2.6. Die Teilhabe des Menschen an Gott

Für diese neue Bewertung der Leiblichkeit des Menschen sind vor allem zwei Gründe zu finden: Das tiefere Durchdringen des Christusgeschehens und damit eine weitere Entfaltung der Soteriologie - es stellte sich die Frage, warum Gott Mensch wurde - und der stärker werdende Gedanke der Teilhabe als einer Grundkategorie der Anthropologie²¹⁴. Letzterem liegen zunächst im engeren Sinne theologische Aussagen zugrunde: Gott ist der wahrhaft Seiende. Er ist die wahre Vollkommenheit, das wahre Gut. Diese Aussagen werden mit den bereits gewonnenen anthropologischen Grundbestimmungen konfrontiert. Der Mensch hat sein Sein und Gutsein nicht durch sich selbst. Er verdankt seine Existenz einem anderen. Er hat sein Sein nur als Werden, da er als Geschöpf steter Veränderung unterworfen ist. Er ist auf die Erhaltung durch Gott angewiesen. Daher hat er sein Sein und Gutsein nur durch Anteilhabe am wahren Sein, am wahren Gut. Gott ist das Leben selbst, also lebt der Mensch nur, wenn er an diesem Leben teilhat. Diese Erkenntnis gewinnt bei Gregor immer größere Bedeutung.

In *virg* sind erste Gedanken in dieser Richtung zu finden. Die Tugend ist das Einzige, an dem man teilhaben kann, ohne daß es dabei verringert wird.²¹⁵ Gott allein ist das wahrhaft Gute. Die Erkenntnis des wahrhaft Guten ist ein Prozeß, bei dem sich die Seele des Guten der Welt bedient.²¹⁶

Der Gedanke der Teilhabe an den göttlichen Gütern, wie wir ihn aus der *or cat* kennen, kommt schon in *op hom 16* in dem wichtigen Zusammenhang der Begründung der Freiheit des Menschen vor. Aus der Güte Gottes wird die volle Teilhabe an allen Gütern Gottes, die Gott dem Menschen gewährt, begründet. Das schließt die Freiheit der Selbstbestimmung ein. Wichtiger jedoch ist ein Zusammenhang in *op hom 12*. Dort scheint sich der Grundgedanke, daß der Mensch nur durch Teilhabe an Gott lebt und existiert, herauszubilden.

²¹⁴ Vgl. F.NORMANN, S.219ff; D.BALÁS, Participation, passim

²¹⁵ *virg 4* GNO VIII/1 267f

²¹⁶ *virg 11* GNO VIII/1 292-297

Gregor schreibt: *Das Göttliche selbst ist das beste und hervorragendste Gut von allem. Zu ihm ist alles hingeneigt, was das Verlangen nach Gutem in sich trägt. Deshalb sagen wir, daß der Verstand, der ja nach dem Bilde des Besten entstanden ist, so lange selbst im Guten verweilt, solange er seinen Kräften entsprechend an der Ähnlichkeit zum Archetypen teilhat. Wenn er aber aus dieser (Teilhabe) irgendwie herausfällt, dann wird er die Güte, die er vorher hatte, verlieren.*²¹⁷ Wie die Vernunft zu Gott, so verhält sich die der Vernunft unterworfenen leibliche Natur zur Vernunft. Sie gewinnt durch diese die Schönheit, Güte und Vollkommenheit. Solange das eine am anderen festhält, geschieht die Übertragung der Güte. Wird es aber voneinander getrennt, oder wird das Erhabene dem Niedrigen untergeordnet, dann zeigt sich die Unschönheit des Materiellen.²¹⁸

Diese Gedanken der Teilhabe sind weder in dem Kapitel 12 noch in dem gesamten Werk *op hom* weiter zur Geltung gebracht worden. Sie werden nicht als Zweck des Menschen bestimmt. Aber sie werden immerhin als *eine der besten Lehren* eingeführt.²¹⁹ In dieser Struktur braucht Gregor nur noch, wie es in den folgenden Werken geschehen ist, Gott als höchstes Sein und als Leben selbst zu begreifen, um zu der Veränderung in der Anthropologie zu kommen, die dazu führt, daß nicht die Leiblichkeit oder Geschlechtlichkeit als eine Folge des Falls angesehen wird, sondern der Tod.

In *an et res* werden weitere Schritte auf diesem Weg gegangen, indem die anthropologischen Voraussetzungen deutlicher werden. Im Zusammenhang der Analogie des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung mit dem Verhältnis der Seele zum Leib reflektiert Gregor über das Erhalten Gottes. Dadurch wird eine zweite Voraussetzung dieser Veränderung deutlich. Gott schafft und erhält, indem durch seine Macht die eigentlich widerstrebenden Elemente in ihrer Zusammensetzung gehalten werden. Gott muß die zusammengesetzten Elemente zusammenhalten, da es im Wesen einer jeden Zusammensetzung liegt, wieder auseinanderzugehen und sich aufzulösen.²²⁰ Diese Erkenntnis wird später als zweite Voraussetzung der Lehre vom Tod sehr bedeutsam.²²¹ Ansonsten finden wir aber in *an et res* kaum 'Teilhabeterminologie'. Das macht ein Vergleich von *an et res* 14.1 mit *or cat* 5 deutlich, wo es um das Ziel der Erschaffung des Menschen geht. Während Gregor in der *or cat* ganz von dem Teilhabegedanken aus argumentiert, um so die Ausstattung des Menschen herzuleiten, kommt dieser Gedanke in *an et res* 14 nicht vor. Dort schreibt Gregor schlicht, daß die Menschen die Gefäße für Gottes Güte sein sollen. In *an et res* wird auch noch von der Schau Got-

²¹⁷ *op hom* 12 PG 44 161Cf; vgl. auch *op hom* 18 PG 44 192D-193A. Durch die Erhabenheit des Geistes wird das Schwere, Irdische mit emporgehoben. Diese Vermittlung wird jedoch nicht als Zweck der Vermischung des Menschen aus νοητόν und αἰσθητόν verstanden.

²¹⁸ *op hom* 12 PG 44 161Df

²¹⁹ *op hom* 12 PG 44 161C

²²⁰ *an et res* 3 PG 46 24C-28. Anklänge an diese Gedanken findet man auch schon in *op hom* und *hex*.

²²¹ Siehe S.141ff und S.242ff

tes gesprochen, ohne daß sie als Teilhabe interpretiert wird, wie es später geschieht.²²² Auch über den Endzustand wird ohne den Gedanken der Teilhabe an Gott gesprochen.²²³

D.BALÁS hat anhand von *Eun I*²²⁴ gezeigt, wie der Gedanke der Teilhabe zu einer theologischen Kategorie zur Unterscheidung des Geschaffenen vom Ungeschaffenen geworden ist. Dies geschah vor allem aus dem Grund, die *Homousie* des Sohnes gegen Eunomius zu verteidigen. Gregor mußte den Gedanken von Abstufungen, von 'Mehr oder Weniger' im Göttlichen widerlegen, um zu zeigen, daß der Sohn in gleichem Maße Gott ist, wie der Vater. Dazu führt er zunächst eine grundlegende Unterscheidung des Seins vor.

Nicht die Unterscheidung von νοητόν und αἰσθητόν, sondern die von Geschaffen und Ungeschaffen ist die Hauptunterscheidung.²²⁵ In den αἰσθητά liegt die Unterscheidung von 'Mehr oder Weniger' auf der Hand. Es gibt Qualitäten und Quantitäten. Bei den geschaffenen νοητά ist dies nicht so offensichtlich, aber auch feststellbar. Sie verdanken sich nämlich einem anderen, zu dem sie hingeneigt sind, an dem sie teilhaben. Insofern sie nun mehr oder weniger, je nach ihrem freien Willen, teilhaben, läßt sich ein 'Mehr oder Weniger' feststellen.²²⁶ Die ungeschaffene Natur kennt einen solchen Unterschied nicht, da sie das Gute nicht qua Teilhabe an einem höheren Gut hat, sondern das Gute selbst ist.²²⁷

Es wird deutlich, daß der Teilhabegedanke, der für die Anthropologie so wichtig ist, zuerst und ganz ausführlich in einer trinitätstheologischen Abhandlung entfaltet wird, um einen Unterschied in Gott selbst auszuschließen. Diese theologische Grundlegung finden wir auch noch in der *or cat*. Der Logos Gottes hat nicht Teil am Leben, sondern er ist das Leben selbst.²²⁸ Die anthropologische Konsequenz hat Gregor dann gezogen, indem er den Teilhabegedanke mit seiner Grundbestimmung des Menschen identifizierte. Von Anfang an hatte er gelehrt, daß der Mensch in seiner ursprünglichen Bestimmung auf Gott ausgerichtet ist, daß die Seele in ihrer natürlichen Ausrichtung zu Gott strebt. Wenn nun dieses 'Ausgerichtetsein', das 'Blicken auf Gott' als 'Teilhaben an Gott' interpretiert wird, dann rückt der Gedanke der Teilhabe in das Zentrum der Anthropologie. Streben, Blicken und Erlangen fallen zusammen. Man wird, worauf man blickt. In *beat 6* hat Gregor diese Identität folgendermaßen formuliert:

²²² *an et res 9.2* PG 46 69C

²²³ *an et res 16.2* PG 46 133Cf

²²⁴ D.BALÁS, *Participation*, S.55ff; *Eun I 268ff* GNO I 104,26ff

²²⁵ *Eun I 271* GNO I 106,4-6

²²⁶ *Eun I 274* GNO I 106,16ff. Diese Gedanken werden auch für die Eschatologie wichtig, denn aufgrund des Grades der Teilhabe gibt es im Eschaton noch Unterscheidungsmöglichkeiten der einzelnen Geschöpfe. Siehe S.276

²²⁷ *Eun I 276* GNO I 107,10f

²²⁸ *or cat 1.6* PG.13,50 = Sr.9,15

*Das Sehen bedeutet im Sprachgebrauch der Schrift dasselbe wie Erlangen ... Wer Gott sieht ... hat alles, was überhaupt an Gütern aufgezählt werden kann, durch das Sehen in seinem Besitz: das ewige Leben, die immerwährende Unvergänglichkeit, die unsterbliche Glückseligkeit, die nie endende Herrschaft, die ununterbrochene Freude, das wahre Licht, das geistige und süße Wort, die unzugängliche Herrlichkeit, den immerwährenden Jubel, überhaupt alles Gute.*²²⁹

Noch deutlicher wird der Zusammenhang in *infant* formuliert.²³⁰ Es ist sinnvoll, diesen Zusammenhang etwas ausführlicher zu zitieren, weil er sehr gut den Einfluß des Teilhabegedankens auf andere wichtige anthropologische Aussagen verdeutlicht.

Das Wirksamwerden des Auf-Gott-Blickens aber ist nichts anderes als das Leben, das der geistigen Natur angemessen ist und entspricht. Denn wie die irdischen Leiber durch irdische Nahrung erhalten werden und wir durch diese Nahrung eine gewisse Gestalt des körperlichen Lebens erhalten, die in gleicher Weise bei den Tieren wie bei den vernunftbegabten Menschen verwirklicht wird, genauso muß es auch etwas geben, was für das geistige Leben die Grundlage bildet, wodurch die (geistige) Natur im Sein gehalten wird. Wenn aber die Nahrung des Fleisches, die ein- und ausfließt, durch ihren Durchfluß durch den Körper denen eine gewisse Lebenskraft verleiht, denen sie zuteil wird, wievielmehr bewahrt die Teilhabe am wahrhaft Seienden, am ewig Bleibenden und Unveränderlichen den, der daran teilnimmt, im Sein. Wenn es also für die geistige Natur das angemessene und ihr entsprechende Leben ist, an Gott Anteil zu haben, dann wird doch die Teilhabe nicht durch Gegensätze geschehen, als ob das Teilhabende keine irgendwie geartete Verwandtschaft mit dem Teilhabe Gewährenden habe. Genau wie bei dem Auge der Genuß des Glanzes dadurch geschieht, daß es in sich selbst einen natürlichen Glanz zur Aufnahme des Artverwandten hat und weder der Finger noch irgendein anderes Glied des Leibes das Sehen vollzieht, weil eben die anderen Glieder von Natur aus nicht mit Glanz in sich ausgestattet sind, genauso ist es auch zwangsläufig bei der Teilhabe an Gott: Es muß etwas Verwandtes zu dem, an dem man teilhat, in der Natur des Genießenden sein. Deshalb sagt die Schrift: Nach dem Ebenbild schuf Gott den Menschen, damit er, wie ich meine, durch das Ähnliche den Ähnlichen sehe. Das Gott-Sehen, ist nämlich, wie schon gesagt, das Leben der Seele. Sobald aber in irgendeiner Weise die Unkenntnis des wahren Guts wie ein Nebel die Sehkraft der Seele verfinstert und sich dieser Nebel so weit festigt und zu einer dicken Wolke wird, daß durch die Tiefe der Unkenntnis der Strahl der Wahrheit nicht mehr hindurchdringen kann, dann nimmt auch zwangsläufig das Leben der Seele auf Grund der Entfernung

²²⁹ beat 6 PG 44 1265ABf, Übs.R.HÜBNER, Einheit, S. 211; weitere Stellen ibd. vor allem aus *cant*. Siehe auch R.LEYS, S. 51f

²³⁰ Zur Datierung siehe J.DANIÉLOU, *infant*, S. 181 Er datiert *infant* aufgrund der vielen präzisen Übereinstimmungen mit der *or cat*, die er in die Jahre 385 oder 386 datiert, etwas früher als die *or cat*. G.MAY, *infant*, hält diese Argumentation nicht für ausreichend. Die Übereinstimmungen mit der *or cat* seien zu allgemeiner Art und beweisen keineswegs zwingend, daß *infant* gleichzeitig mit der *or cat* entstanden ist. Wir halten auf jeden Fall fest, daß die gleiche Anthropologiekonzeption vorliegt und *infant* daher auf jeden Fall in die zweite Phase fällt, denn die enge Verwandtschaft zur *or cat* zeigt sich vor allem in den anthropologischen Aussagen über das Leben der Seele, die Teilhabe und den Tod der Seele.

*vom Licht ab. Es ist ja schon gesagt: Das wahre Leben der Seele wird durch die Teilhabe am Guten bewirkt, wenn aber die Unkenntnis im Hinblick auf das Göttliche stattfindet, dann fällt die Seele, weil sie nicht an Gott teilhat, aus dem Leben.*²³¹

Dieser Zusammenhang zeigt die Grundausstattung des Menschen und seine daraus abgeleitete Bestimmung. Genau wie in *infant* wird auch in der *or cat* der Teilhabegedanke das Zentralstück der Anthropologie, von dem aus alle Aussagen über den Menschen bis hin zu dem Zweck der Vermischung von νοητόν und αἰσθητόν entwickelt werden.

2.7. Der Mensch als Vermittler zwischen νοητόν und αἰσθητόν

Zum Verständnis dieser Lehre muß Gregors Kosmologie noch einmal im Zusammenhang vorgestellt werden. Alles Seiende ist unterteilt in Ungeschaffenes, nämlich Gott, und Geschaffenes. Alles Geschaffene ist unterteilt in Geistiges und Sinnliches. Alles Sinnliche ist unterteilt in Totes und Lebendes. Alles Lebende ist unterteilt in Empfindungsloses und mit Sinnen Begabtes. Alles mit Sinnen Ausgestattete ist unterteilt in Vernunftloses und Vernunftbegabtes. Diese Hierarchie des Seins finden wir durchgängig in Gregors Werken.²³² Innerhalb der αἰσθητά finden wir trotz aller Gegensätze der widerstrebenden Elemente Harmonie und Symphonie, weil alles durch Gottes Macht zusammengehalten und erhalten wird. Die Kluft zwischen νοητόν und αἰσθητόν wird durch die Stellung des Menschen überwunden. Er gehört sowohl den αἰσθητά als auch den νοητά an. Er verbindet die getrennten Teile der Schöpfung und stellt damit eine Verbindung her, die für die αἰσθητά wichtig ist. So wie alles Geistige nur lebt, indem es Anteil an Gott hat, so soll auch das Sinnliche Anteil am Göttlichen haben. Dies kann nicht durch Ausrichtung oder 'Sehen' geschehen, da das Sinnliche allein dazu nicht in der Lage ist. Gott hat eine andere Art der Vermittlung des Göttlichen für die αἰσθητά erschaffen, den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. In *infant* hat Gregor auch diesen Zusammenhang ausführlich erörtert.

Es wird von allen zugestanden: Alles hängt von einer Ursache ab. Nichts Seiendes hat aus sich selbst heraus das Sein. Nichts ist sein eigener Anfang, seine eigene Ursache, als allein die ungeschaffene, ewige, immer selbige und unveränderliche Natur, die alle Begriffe von Ausdehnung übersteigt. Sie wird jenseitig von allem Vergrößern oder Verkleinern und jenseitig aller Begrenzung betrachtet. Ihr Werk ist Zeit und Ort und alles, was sich darin befindet. Wenn die Denkkraft etwas von dieser (Natur) ergreift, dann ist es geistig und überweltlich. Auch die menschliche Natur, sagen wir, ist etwas Geschaffenes. Wir bedienen uns dabei eines Wortes der von Gott eingegebenen Lehre, das da

²³¹ *infant* GNO III/2 79,2-80,11

²³² *op hom* 8 PG 44 144C-148C; *an et res* 8.7 PG 46 57D-60D; *Eun I* 270f GNO I 105f; *infant* GNO III/2 77 und *or cat* 6.3 PG.25,29 = Sr.29,12ff; vgl. D.BALÁS, Participation, S.50f

*zeigt, daß alles von Gott zur Entstehung gebracht wurde, und auch, daß der Mensch auf der Erde als eine aus Gegensätzen zusammengesetzte Natur dargestellt wird, indem die göttliche und geistige Substanz in die ihm aus allen Elementen zusammengemischte Gestalt hineingemischt wurde. Das ist durch den Schöpfer geschehen, damit dieses Lebewesen eine gewisse Ähnlichkeit mit der göttlichen, alles überragenden Macht habe. Besser wäre es, die Formulierung selbst anzuführen, die so lautet: Und es schuf Gott den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn. Den Grund für diese Ausstattung dieses Lebewesens haben auch vor uns schon einige damit angegeben, daß die ganze Schöpfung zweigeteilt ist, wie der Apostel sagt, in Sichtbares und Unsichtbares. Mit Unsichtbares wird das Geistige, Unkörperliche bezeichnet, durch Sichtbares wird das Sinnliche, Körperliche bezeichnet. Da nun in diese zwei alles Seiende geteilt ist, ich meine in das Sinnliche und das, was nur mit den Gedanken wahrgenommen wird, und da zwar die unkörperliche Natur der Engel, die zum Unsichtbaren gehört, im Überweltlichen und Überhimmlischen lebt, ... die Erde aber ... sich nicht verwandtschaftlich zu dem Wandel der geistigen Wesenheiten verhält, ... deshalb ist, damit die Erde am Ende nicht ganz und gar von der Teilhabe am geistigen und unkörperlichen Wandel ausgeschlossen ist, nach einer besonderen Voraussicht das menschliche Gebilde geschaffen worden, indem die irdische Gestalt mit der geistigen und göttlichen Wesenheit der Seele ausgestattet wurde, damit durch das Zusammenwachsen mit dem Schweren und Körperlichen die Seele entsprechend in dem Element der Erde lebe, indem sie etwas Verwandtes und Gleichartiges zur Wesenheit des Fleisches hat. Das Ziel aber dieser Erschaffung ist, daß in der ganzen Schöpfung durch die geistige Natur die alles überragende Natur verherrlicht werde, indem das Himmlische und das Irdische durch dieselbe Wirkung, nämlich durch das Auf-Gott-Blicken sich einander zum selben Ziel hin verknüpfen.*²³³

Das Ziel des Menschseins ist nach diesen Gedanken zum einen die Verherrlichung Gottes an allen Orten und zum anderen die Teilhabe des Sinnlichen am Geistigen. Nichts soll ausgeschlossen sein. Ch.STEAD²³⁴ verweist darauf, daß die Verherrlichung Gottes als Ziel der Doppelnatur des Menschen nicht ganz stringent ist. Warum ist dazu der materielle Mensch notwendig, fragt er. Es gibt viele Orte ohne Menschen, an denen Gott durch ihn nicht verherrlicht werden kann. Daher ist die Aussage der *or cat* stringenter. In ihr hat der Gedanke des Anteilgebens, der Vermittlung das größere Gewicht, wenn auch der Gedanke der Verherrlichung Gottes mitschwingt. In *infant* ist die Gewichtung genau umgedreht.²³⁵ Die Vermittlung des Göttlichen ins Sinnliche hinein ist der Grund für die Doppelnatur des Menschen. Ein kurzer Blick auf *op hom 2* kann den Unterschied der beiden anthropologischen Phasen noch einmal unterstreichen. Als Zielbestimmung der Doppelnatur ist dort der Genuß angegeben. Auch in der *or cat* ist der Genuß Gottes als Ziel des Menschseins angegeben. Er wird aber nicht zur Begründung der Doppel-

²³³ *infant* GNO III/2 77,4-79,1 An diesen Text schließt sich der oben zitierte Abschnitt an.

²³⁴ Ch.STEAD, *infant*, S.36f

²³⁵ Nach Ch.STEAD, *infant*, S.37 spielt für Gregors Vorstellung des Menschen als Vermittler zwischen Sterblichem und Unsterblichem Philons *opif 135* eine Rolle.

natur genutzt. In *op hom 2* meint Gregor, der Mensch sei aus Irdischem und Himmlischem zusammengesetzt, damit er durch sein Geistig-Göttliches die Gotteserkenntnis, d.h. den Genuß Gottes und durch sein Irdisch-Körperliches den Genuß des Irdischen erlange. Der Genuß des Irdischen soll aber letztlich auch der Gotteserkenntnis dienen. Der Mensch soll der Beschauer und Herr der Wunderwerke der Schöpfung sein, damit er durch den Genuß des Geschaffenen Kenntnis vom Schöpfer und Spender erhalte und durch die Größe und Schönheit der Schöpfung zur Erkenntnis der unnennbaren, unbegreiflichen Macht Gottes gebracht werde.²³⁶ Wäre die Zielsetzung der Vermischung des Menschen aus νοητόν und αἰσθητόν, wie er sie in *in-fant* und *or cat* entfaltet hat, Gregor schon zur Zeit der Abfassung von *op hom* bekannt gewesen, hätte er sie sicher an dieser Stelle erwähnt, da sie besser in den Zusammenhang gepaßt hätte, als die Bestimmung, die er hier gibt. Nach unserer Auffassung der Lehre von der 'Hinzuerschaffung der Geschlechtlichkeit' wäre die Funktion des Menschen als Vermittler auch für *op hom* schon denkbar, da der Mensch nach diesem Verständnis von Anfang an aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, was Gregor in *op hom 22* ja eigens hervorhebt.

Wenn der Mensch um der Welt willen eine Doppelnatur hat, dann hat die Welt für Gregor einen eigenen Wert. Sie ist dann nicht um des Menschen willen, sondern eher um ihrer selbst willen geschaffen.²³⁷ In den früheren Werken scheint diese Gewichtung genau entgegengesetzt zu sein.

2.8. Der Tod des Menschen

Eine der wichtigsten Konsequenzen aus der Bestimmung des Menschseins als Teilhabe an Gott ist Gregors Lehre vom Tod, wie er sie in der *or cat* entfaltet hat. Die Grundbestimmung des sinnlichen Todes, die wir in fast allen Werken, in denen Gregor auf den Tod zu sprechen kommt, finden, ist die folgende: Der Tod ist die Trennung von Leib und Seele bzw. die Trennung des Leibes von der Seele und damit die Auflösung des Leibes.²³⁸ Diese Bestimmung ist von Platon²³⁹ her über die Stoiker Allgemeingut im griechischen Denken. Man findet sie daher auch bei vielen anderen christlichen Theologen der Alten Kirche.²⁴⁰

²³⁶ *op hom 2* PG 44 133AB

²³⁷ Vgl. H.J.OESTERLE, S.110

²³⁸ *an et res 9.2* PG 46 72A; *an et res 15.3* PG 46 128A; *Eun III/3 68* GNO II 132,11; *ref Eun 180* GNO II 388,14;

antirr GNO III/1 153,4f; 179,1f; 218,25f u.ö.

²³⁹ Platon, *Phaid* 67d

²⁴⁰ Z.B. Methodius *res I 38* und Athanasius *gent 3*; vgl. H.DROBNER, *Drei Tage*, S.122 Anm. 465 und B.STUDER, *Soteriologie*, S.146

Gregors Lehre vom Tod ist in den frühen anthropologischen Werken, *op hom* und *an et res*,²⁴¹ noch nicht so eindeutig und so schlüssig wie in der *or cat*,²⁴² weil dort wichtige Einsichten in die Bedeutung des Christusgeschehens und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen fehlen. Dort widerstreiten zwei Aussagen einander. Einmal setzt Gregor dort wie in der *or cat* die allgemeine Anschauung voraus, daß im Tod die Trennung von Leib und Seele vollzogen wird.²⁴³ Zum anderen spricht er davon, daß der Leib zwar aufgelöst wird, daß die Seele sich jedoch auch von den zerstreuten Leibteilchen nicht trennt, sondern mit einem jeglichen verbunden bleibt, seien die Teile auch noch so weit voneinander entfernt. Da die Seele als etwas rein Geistiges dimensionslos ist, ist es ihr möglich, den sich zerstreuen Elementen des Leibes überall hin zu folgen.²⁴⁴ Somit ist der Tod doch nicht als Trennung des Leibes von der Seele ernst genommen. Er ist nur die Auflösung des Leibes, der der Seele verbunden bleibt, wenn auch nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang. Wie ist dann aber die Auflösung des Leibes zu erklären, wenn er doch mit seinem Lebensprinzip verbunden ist? Warum hat die Seele die Kraft verloren, die auseinanderstrebenden Teile zusammenzuhalten? Solche Fragen stellt und beantwortet Gregor in *an et res* noch nicht. Einerseits geht es ihm darum, daß im Zustand des Todes die Seele und der Leib gereinigt werden, und daß dabei vor allem die Seele von den leiblichen Einflüssen befreit wird. In solchen Zusammenhängen betont Gregor in Übereinstimmung mit der Tradition die Trennung. Andererseits geht es ihm darum, zu zeigen, daß im Auferstehungsleib die Identität bewahrt wird, indem sich genau dieselben Teile um dieselbe Seele in genau denselben Zustand konstituieren. Damit dies möglich ist, lehrt Gregor in solchen Zusammenhängen, behält die Seele die Verbindung zu den einzelnen Teilen, um sie, wenn die Erlaubnis erteilt wird, wieder zusammenzuziehen.²⁴⁵ Mit diesen Aussagen, in denen Gregor die Konsequenzen aus der traditionellen Sicht des Todes zu umgehen versucht, will er die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten gegen die heidnischen Einwände stützen. Damit jedoch entspricht er der allgemeinen Ansicht über den Tod, die er selbst zur

²⁴¹ Vgl. J.DANIÉLOU, *resurrection du corps*, bes. S.169ff. Leider wertet J.DANIÉLOU diese Lehre nicht, sondern stellt sie nur dar.

²⁴² Siehe S.141ff

²⁴³ *an et res* 9.2 PG 46 72A; *an et res* 15.3 PG 46 128A

²⁴⁴ *an et res* 6.3 PG 46 47C, 48A-C; *an et res* 10.1 PG 46 72Cf; *an et res* 10.2 PG 46 77A. In *an et res* 11.4 (PG 46 88Af) wird die bleibende Verbindung der Seele zum Leib auf eine zu große Sorge der Seele um das Fleischliche im irdischen Leben zurückgeführt und daher negativ bewertet, weil dies die Seele nachhaltig belastet. Diese Gedanken nimmt Gregor in seinen späteren Werken wieder auf und spricht von der *Verfleischung* der Seelen oder von *gewissen Materialitäten* der Seele, die dadurch entstehen, daß die Seele nicht den Leib, sondern umgedreht der Leib die Seele im irdischen Leben beherrscht hat. Auch dies zeigt die Unstimmigkeit der referierten Vorstellungen vom der bleibenden Verbindung der Seele zu den verstreuten Leibteilchen zum gesamten Denken Gregors.

²⁴⁵ *an et res* 10.2 PG 46 77B

Grundlage seiner Entfaltung gemacht hat, im eigentlichen Sinne nicht mehr. Diese Uminterpretation war deshalb notwendig, weil Gregor die eigentliche Begründung der christlichen Lehre von der allgemeinen Totenauferstehung, nämlich die Auferstehung Christi, in diesem Zusammenhang noch nicht berücksichtigt hat.

Erst später hat er auch diese Inkonsequenz überwunden, indem ihm deutlich wurde, daß die Wiederezusammensetzung nicht durch die kontinuierliche Verbindung der Seele mit den Leibteilchen und eine irgendwie geartete Erlaubnis möglich wird, sondern daß dies allein durch die Auferstehung Christi, die ein neues lebensschaffendes Prinzip ist, ermöglicht wird.²⁴⁶ Auf diesem Hintergrund kann dann der Tod ganz traditionell als Trennung von Leib und Seele tatsächlich ernst genommen werden, denn er wird durch das in Christus Geschehene überwunden. Die Kontinuität und Wiedervereinigungsmöglichkeit liegt dann nicht mehr in der Seele selbst, sondern allein bei Gott.

2.9. Der Tod der Seele

Mit der in der *or cat* nur kurz erwähnten, aber dennoch für das Verständnis des Todes sehr wichtigen Aussage vom Tod der Seele²⁴⁷ hat Gregor die letzte Konsequenz aus drei Voraussetzungen gezogen. Zum ersten: Die Seele ist geschaffen und daher veränderlich. Zum zweiten: Als etwas Geschaffenes verdankt sie sich eines anderen. Sie lebt nur durch Teilhabe am Leben selbst. Zum dritten: Sünde bzw. *πάθος* im eigentlichen Sinne ist nur die Trennung von Gott. Die freie Selbstbestimmungsmacht der Seele ist es, mit der der Mensch die Abkehr von Gott vollzieht. Werden diese drei Aussagen kombiniert, ergibt sich die Lehre vom Tod der Seele. Die Seele, obwohl sie darauf angewiesen ist, von Gott erhalten zu werden, wendet sich in Freiheit von Gott ab. Damit wendet sie sich vom wahren Leben. Sie fällt aus der lebensschaffenden Beziehung und hat nicht mehr Teil am Leben. Sie stirbt und kann deshalb auch den durch sie lebenden Leib nicht mehr im Leben halten.

Wie zum Gedanken der Teilhabe überhaupt, so kann auch zu diesem speziellen Punkt festgestellt werden, daß die deutliche Ausformung nicht in anthropologischen, sondern in christologischen Zusammenhängen, in denen sich Gregor soteriologischer Argumente bedient, erfolgt ist, nämlich in der Eunomianischen Kontroverse. An einem Beispiel aus *ref Eun* wird dieser Zusammenhang besonders gut deutlich. Dort geht es um die Begründung des vollständigen Menschseins Christi gegen die Leugnung des menschlichen *Nous* Christi durch Eunomius. Gregor schreibt dort:

²⁴⁶ Siehe S.257ff

²⁴⁷ *or cat* 8.8 PG.36,27 = Sr.46,2f

Es kam der Herr zu suchen und zu retten, was verloren war; es war aber nicht nur der Leib verloren, sondern der ganze Mensch, der aus Leib und Seele besteht, und wenn man es richtiger sagen soll, so ging die Seele vor dem Leib zugrunde. Denn der Ungehorsam ist des freien Willens, nicht des Leibes Sünde; der freie Wille aber, von dem alles Unglück der Natur den Anfang nahm, gehört der Seele an, ... wie die untrügliche Drohung Gottes mit dem Wort bezeugt, daß am Tage, da sie an das Verbotene rühren werden, unabwendbar der Tod mit dem Bissen verbunden sein wird. Da aber die menschliche Mischung doppelt ist, wirkt der Tod entsprechend auf beiderlei, indem das zweifache Leben im Absterben sich verliert. Denn des Leibes Tod ist die Erlösung der Sinne und die Auflösung in die gleichartigen Elemente; die Seele aber, heißt es, die sündigt, stirbt. Sünde aber ist die Entfremdung von Gott, der das wahre und alleinige Leben ist.²⁴⁸

Die Todesverfallenheit des Menschen, die Leib und Seele gleichermaßen betrifft, macht die Annahme eines Leibes und einer menschlichen Seele durch Christus notwendig.²⁴⁹ Gerade die Auseinandersetzung mit Eunomius und Apolinarius, die beide das volle Menschsein Christi in Frage stellten, indem sie die Vernunft des Menschen in Christus bestritten, führte dazu, daß Gregor seine Lehre von den Folgen der Sünde in diesem Sinne konsequenter entfaltete. Wieder zeigt sich die enge Verflochtenheit von trinitätstheologischen, christologischen, soteriologischen und anthropologischen Überlegungen, die an der Entstehung dieser Lehre beteiligt sind.²⁵⁰

Einen deutlichen Niederschlag haben die Überlegungen vom Tod der Seele auch in dem bereits zitierten Zusammenhang von *infant* gefunden.²⁵¹ Das Leben der Seele ist das Blicken auf Gott. Die Umkehrung hat Gregor dort zwar nicht formuliert, sie liegt aber der Sache nach zugrunde, wenn Gregor davon spricht, daß sich das Leben verringert, wenn sich die Unkenntnis Gottes wie eine verdunkelnde Wolke zwischen Gott und die Seele legt.²⁵² Die Unkenntnis Gottes, die Abkehr von ihm, ist die Ursünde, und somit das Nicht-mehr-Teilhaben, die Beraubung des Lebens. Das wird durch die folgende Formulierung deutlich.

Da sich das Schlechte als Sichentfremden von Gott zeigt, der ja das Leben ist, besteht die Heilung dieser Krankheit darin, wieder Gott verähnlicht zu werden, ins Leben zu gelangen. Wenn dieses Leben nun der menschlichen Natur als Hoffnung vor Augen gestellt ist, ist es im eigentlichen Sinne nicht Vergel-

²⁴⁸ ref Eun 173-174 GNO II 385,10-25; Übs.R.HÜBNER, Einheit, S. 138

²⁴⁹ Vgl. auch Eun III/6 77 GNO II 213,8-16: *Beim Fleisch wird das Wirken der leiblichen Wahrnehmung und die Bewegung Leben genannt; und das Gegenteil, nämlich die Trennung von ihnen, die Auflösung wird Tod genannt. Bei der geistigen Natur ist das Anteilgewinnen an Göttlichen das wahre Leben, und der Abfall davon bekommt den Namen Tod. Vgl. trid spat GNO IX 292; siehe S.137 Anm.171*

²⁵⁰ Nach J.B.SCHOEMANN, S.176 findet man die Lehre vom Tod der Seele schon bei Clemens Alexandrinus *Protr.* IX 115,3; *Paed.* II 27,5 und *Strom.* II 32,2.

²⁵¹ Siehe S.241 und S.242f

²⁵² *infant* GNO III/2 79f

tung für ein gutes Leben zu nennen, sondern eher 'Wieder in die Teilhabe des Lebens und in die Ehrenstellung gelangen'.²⁵³

Während sich die Lehre vom Tod in dieser Phase der Entwicklung Gregors gut in die Anthropologie eingliedert, weil der Tod als eine Möglichkeit schon in der menschlichen Natur angelegt ist, hat Gregor in den ersten Werken logische Schwierigkeiten, den Tod in die gesamte Anthropologie einzuordnen. Er geht in den früheren Werken davon aus, daß Gott den Menschen nicht umsonst, d.h. nur für kurze Zeit schaffen wollte. Deshalb hat er ihn unsterblich und unvergänglich geschaffen. Deutlich wird dies in *sanct pasch*:

Die Seele für sich betrachtet, sagt Gregor dort, kann nicht auferstehen, da sie *nicht zuende geht, denn sie ist unverweslich, unvergänglich und unsterblich.*²⁵⁴ Daher liegt die Sterblichkeit nicht in der Natur des Menschen, sondern Gott hat dem Menschen nach dem Fall die anfängliche Unsterblichkeit geraubt.

Gregor denkt hier an den sinnlichen Tod, den die Seele selbstverständlich überdauert. Mit dieser Argumentation steht er noch ganz in der Tradition des Methodius und durch ihn in der des Athenagoras.²⁵⁵

Etwas anders argumentiert er schon in *an et res*. Dort spricht er entgegen allen Übersetzungen nicht von der 'Unsterblichkeit' der Seele, sondern vom *Bleiben*.²⁵⁶ Er scheint schon zwischen Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zu unterscheiden, was in *sanct pasch* noch nicht der Fall ist. In *an et res* will Gregor die *F o r t d a u e r* der Seele nach dem Tod beweisen, wovon die totale Vernichtung das Gegenteil wäre.²⁵⁷ Diese ist ausgeschlossen. Die hier beschriebene Unterscheidung scheint schon der erste Schritt in Richtung auf die Lehre vom Tod der Seele zu sein. Hinter der in *an et res* zu findenden Aussage vom *anderen Tod nach dem Tod*²⁵⁸ steht noch nicht die Lehre vom Tod der Seele, wie er in den späteren Werken entfaltet wird. Der Tod der Seele findet ja vor dem sinnlichen Tod statt. Gregor spricht hier von der Seele, die sich im Leben vom Hang der Sorge um das Leibliche lösen soll, damit sie nach dem sinnlichen Tod nicht noch eines anderen Todes bedarf, der die Reste des fleischlichen "Leimes" beseitige. Hier wird mit der Formulierung 'anderer Tod' das bezeichnet, wodurch die Verfleischlichung der Seelen getilgt wird, was auch als 'Reinigung durch das Feuer' bezeichnet wird.

²⁵³ *infant* GNO III/2 81,4ff

²⁵⁴ *sanct pasch* GNO IX 266,13

²⁵⁵ Siehe S.299; vgl. J.van WINDEN, S.116ff

²⁵⁶ Vgl. die Übersetzungen von K.WEISS und F.OEHLER z.B. zu *an et res* I.4 PG 46 17A. Das Wort 'ἄθανασία' kommt in *an et res* zur Beschreibung der Seele nicht vor. Gregor will das D a s e i n der Seele, nicht ihre Unsterblichkeit, wie K.WEISS 249 *an et res* 3 überschreibt, beweisen.

²⁵⁷ *an et res* 2.3 PG 46 24A

²⁵⁸ *an et res* 11.4 PG 46 88A

Mit der Lehre vom Tod der Seele, wie Gregor sie in den späten Werken entwickelt hat, hat er eine wichtige griechische Tradition durch einen strengen christlichen Schöpfungsglauben umgestaltet. Indem er die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf über die Unterscheidung zwischen Geistigem und Sinnlichem stellt, haben sich wichtige anthropologische Grundeinstellungen gegenüber der griechischen Tradition geändert. Die Seele ist nicht mehr per se unsterblich. Dennoch ist sie als etwas Unzusammengesetztes zur Unsterblichkeit fähig und kann nicht ins Nichts übergehen. Mit Hilfe der Unterscheidung von Leben und bloßem Dasein - Leben ist gefülltes Dasein in Beziehung zur Quelle des Lebens - kann Gregor beide Aussagen miteinander verbinden.

3. DIE SOTERIOLOGIE GREGORS IN IHRER ENTWICKLUNG BIS ZUR *ORATIO* *CATECHETICA*

Wenn man die Soteriologie in ihrer Entwicklung und Verflochtenheit mit den anderen Themen der Theologie untersucht, so stellt man fest, daß ihre Grundlage - wie auch in der *or cat* - die Christologie ist. Da aber die christologischen Probleme in der *or cat* im Zusammenhang soteriologischer Themen nur anklängen und die Christologie selbst diesen zwar zugrunde liegt aber nicht eigens entfaltet wird, soll auch hier zuerst die Soteriologie behandelt und dann erst deren christologische Grundlage zusammengefaßt werden.

3.1. Die Wiederherstellung des ursprünglichen Heils - das durchgängige Ziel der *Oikonomia* Gottes

Daß für Gregor das Ziel des Heilshandelns Gottes die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen ist, wird in allen Werken deutlich. So fallen Lehre vom Urstand und Lehre vom Endzustand zusammen. Sie sind für Gregor identisch. Diese Tatsache nutzt er in der Entfaltung, indem er immer wieder die eine zur Verdeutlichung der anderen heranzieht.

Es muß aber gefragt werden, ob man von einer Wiederherstellung im historischen Sinne sprechen kann. Geht es um die Wiederherstellung eines einmal schon verwirklichten Zustandes, oder geht es um die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen? Diese Frage wird entschieden, wenn klar gesagt werden kann, ob Gregor den Urzustand als einen historischen oder einen übergeschichtlichen und damit im eigentlichen Sinne bisher nicht verwirklichten Zustand ansieht.²⁵⁹ Es ist bereits deutlich gewor-

²⁵⁹ Siehe S.225f; vgl. J.B.SCHOEMANN, S.128

den, daß der Urzustand für Gregor in erster Linie als der von Gott für den Menschen vorgesehene Zustand, also als die Bestimmung des Menschen zu interpretieren ist. Doch ist dies nicht in allen Zusammenhängen, in denen er auf den Urzustand zu sprechen kommt, eindeutig zu erheben. Die Formulierungen, mit denen er den Urzustand oft beschreibt, scheinen darauf hinzuweisen, daß er diesen in irgendeinem Sinne doch 'historisch' verstanden haben könnte. Eine Passage in *inscr* könnte in diesem Sinne verstanden werden:

*Es gab einmal einen einzigen Chor der vernünftigen Natur, der auf eines schaute: nämlich auf den Anführer des Chores und auf die von ihm her gegebene Harmonie ... und so den Chortanz ausführte. Da aber die hineingefallene Sünde jene göttliche Einstimmigkeit des Chores zerstörte, indem sie unter die Füße des ersten, mit den Engelmächten tanzenden Menschen die Glätte des Betrugers ausgoß und so den Fall bewirkte, wodurch der Mensch von der Gemeinschaft mit den Engeln getrennt wurde, weil also der Fall die Gemeinschaft zerstörte, deshalb bedarf es großer Anstrengungen und Mühen für den Gefallenen, wieder aufgerichtet zu werden, indem er den, der ihm durch den Fall feindlich zugesetzt hat, niederkämpft und unterwirft und als Ehrengabe für den Sieg über den im Kampf Unterlegenen den göttlichen Chorreigen erhält. Es kommt dabei darauf an, daß sich der Mensch nicht aufgrund seiner Siege über die Versuchungen aufbläht, sondern auf das Ziel des Sieges blickt. Das besteht darin, daß er dem Engelchor zugeordnet wird, wenn seine Seele durch den Angriff auf die Versuchungen ganz gereinigt worden ist.*²⁶⁰

Neben dem 'historischen' Aspekt zeigen diese Aussagen deutlich, daß es das Ziel des Heilshandelns Gottes ist, alles Geschaffene wieder in den Zustand ohne Sünde und Schlechtigkeit zu bringen. In *tunc et ipse* hat Gregor dies so formuliert:

*Dies ist das Ziel, daß einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und daß die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit, wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang an war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte.*²⁶¹

Für den Menschen bedeutet dies die Wiederherstellung seiner ungetrübten Gottebenbildlichkeit.²⁶² Das wird durchgängig deutlich. In den ursprünglichen Zustand gelangt der Mensch durch die Auferstehung. Auch diese Erkenntnis zieht sich durch das ganze Werk Gregors. So z.B. in *op hom*:

Die Gnade der Auferstehung wird uns als nichts anderes verkündet, denn als die Wiedereinsetzung der Gefallenen in den ursprünglichen Zustand, denn die

²⁶⁰ *Inscr* II,6 GNO V 86,14-87,6

²⁶¹ *tunc et ipse* GNO III/2 13,22ff; Übs.R.HÜBNER, Einheit, S.42f

²⁶² Vgl. Stellen bei J.B.SCHOEMANN, S.182

*zukünftige Gnade ist gewissermaßen ein Rückweg zum ersten Leben, der den, der aus dem Paradies geworfen war, wieder in es zurückführt.*²⁶³

Damit ist die Auferstehung deutlich definiert. Gregor benutzt dazu verschiedene Begriffe, wie 'ἀποκατάστασις'²⁶⁴ oder 'ἀναστοιχείωσις'²⁶⁵: *Die Auferstehung ist die Wiederherstellung, der Wiederaufbau unserer Natur in den ursprünglichen Zustand.* Sie ist die Wiederausammensetzung des durch den Tod Getrennten²⁶⁶. Diese Erkenntnis Gregors über die Rolle der Auferstehung ist der "Angelpunkt seiner Ökonomielehre".²⁶⁷

Wenn die Auferstehung des Menschen das Heilsereignis ist, durch das der Mensch zum Ziel gelangt, so muß besonders darauf geachtet werden, wie Gregor die Aussage von der allgemeinen Auferstehung der Toten begründet und wie er sie auf das in der Bibel über Christus Berichtete bezieht. Dadurch wird deutlich werden, welche unterschiedliche Bedeutung Gregor dem Christusgeschehen in den verschiedenen Phasen seiner Lehre von der *Oikonomia* Gottes beimißt.

3.2. Soteriologische Aussagen in den frühen Werken Gregors

Die Grundlegung der Soteriologie läßt sich am besten an den Werken beobachten, in denen Gregor ausführlich die Auferstehung der Toten behandelt. In *op hom 25* bemüht er sich, die Lehre von der Auferstehung der Toten durch folgende Überlegungen zu befestigen:

Die allgemeine Totenauferstehung wird in der Schrift prophezeit. Sie erlangt die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung, wenn wir uns andere in der Schrift gegebene Prophezeiungen ansehen. Das Eintreffen des Prophezeiten beweist die Wahrheit der Prophezeiungen und damit die Wahrheit der göttlichen Schrift. Gregor belegt die Wahrheit der Prophezeiungen am Beispiel der Zerstörung von Jerusalem. Daß ein einziges Beispiel als Beweis genügt, zeigt er mit einem Bild: Wer die Kraft zeigen will, die in den Samenkörnern liegt, braucht das Experiment nur mit einem einzigen Korn ausführen. Entsprechendes gilt für den nächsten Beweis für die Auferstehung der Toten. Unserem Fassungsvermögen, meint Gregor, habe der Herr entsprochen, als er die Auferstehungswunder vorbereitete. Zuerst heilte er Kranke, dann Schwerkranke, dann Totgegläubte, dann erweckte er einen, der gerade gestorben war, dann den Jüngling zu Nain, der schon etwas länger tot war, dann Lazarus, der schon im Grab der Verwesung anheimgefallen war, und schließlich erweckte er sich selbst. Das war das größte Wunder, da er nicht auf natürliche Weise, sondern durch Gewalt zu Tode gekommen war.²⁶⁸

²⁶³ *op hom 17* PG 44 188C; Übs. R. HÜBNER, Einheit, S. 44. Weitere Stellen aus *an et res, Eccl, mort, beat* siehe dort. Vgl. auch A. SPIRA, GNO IX, 472, Anm.

²⁶⁴ *an et res 18.1* PG 46 148A; *Eccl hom 1* GNO V 296,17

²⁶⁵ *Pulcher* GNO IX 472

²⁶⁶ *an et res 10.2* PG 46 76C; *or cat 16.7* PG 52,25ff = Sr. 71,3ff

²⁶⁷ R. HÜBNER, Einheit, S. 44, verweist darauf, daß Gregor eine biblische Begründung für diese Erkenntnis nur schwer gibt. Diese Erkenntnis entstammt nach seinem Urteil weniger der Schrift als vielmehr einem gnostischen System.

Die Auferstehung Christi ist das größte Wunder in der Reihe der von Christus berichteten Wunder. Sie soll die allgemeine Totenaufstehung beweisen. Es wird aber deutlich, daß das Christusgeschehen und speziell die Auferstehung Christi in diesem Zusammenhang keine soteriologische, sondern eine noetische Funktion haben. Es soll eine sichere Erkenntnis über die Auferstehung der Toten vermittelt werden. Es soll die Wahrheit der Verheißung bewiesen werden. Gregor unterscheidet in diesem Zusammenhang nicht zwischen den Totenaufweckungen, wie sie im Neuen Testament berichtet werden, und der Auferstehung Christi. Schon deshalb ist es ihm nicht möglich, eine besondere Funktion in der Auferstehung Christi zu entdecken. So hat sie für das Geschehen der Auferstehung der Toten keine grundlegende Bedeutung. Im Zusammenhang der Überlegung zur Identität des Leibes in der Auferstehung²⁶⁹ lehrt Gregor, daß die Seele eine natürliche Hinneigung zu ihrem Körper hat, die auch nach der Trennung bleibt. Gewisse Zeichen sind an der Seele geblieben, die es ihr ermöglichen, das Ihre wiederzufinden. Daher ist es für Gottes Macht leicht, beide wieder zu verbinden. Eigentlich ist in dieser Konzeption auch Gottes Macht kaum noch notwendig, da die Seele ihren alten Körper auch ohne Gott finden kann. Daher bedarf es einer soteriologischen Bedeutung Christi für die allgemeine Totenaufstehung in dieser Konzeption der frühen Werke eigentlich nicht.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch an der frühen Osterpredigt *sanct pasch* machen.²⁷⁰ Den Tag der Auferstehung Christi nimmt Gregor zum Anlaß, über die Auferstehung der Toten allgemein zu sprechen:

Wegen des Tages der Auferstehung werde die Tugend gesucht und das Laster gehaßt, seien wir Erben Gottes und Miterben Christi, wegen dieses Tages verachteten wir das zeitliche Leben, wegen dieses Tages würden alle Körper unversehrt auferstehen.²⁷¹

Diese Aussagen sind die einzigen über den Zusammenhang von der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Toten. Mit verschiedenen Bildern versucht Gregor, die Auferstehung - wohlgemerkt: die Auferstehung der Toten - glaubhaft zu machen. Die Geburt, die Entstehung des Menschen aus dem Samen, das Wachsen aus einem Samenkorn, ja sogar der Winterschlaf der Kriechtiere und vieles andere aus dem Bereich der Natur dient ihm dazu, Gottes Macht zu zeigen, mit der er auch die Wiederherstellung der gestaltlosen Materie in den Gräbern vollziehen kann.²⁷² Außerdem, meint Gregor,

²⁶⁸ Später wird anders argumentiert. Gerade der Unterschied der Auferstehung durch einen anderen und der Selbstauferweckung wird zum entscheidenden Kriterium, nach dem die Auferstehung Christi von der Reihe der wunderhaften Aufweckungen unterschieden wird. *antirrh* GNO III/2 154,10

²⁶⁹ *op hom* 26-27 PG 44 224ff

²⁷⁰ Zur Datierung siehe S.227 Anm.168; zu Aufbau und Gliederung siehe J.van WINDEN, S.101f

²⁷¹ *sanct pasch* GNO IX 251,17

²⁷² J.van WINDEN, S.116f, hat gezeigt, daß Gregor hier ganz in der Argumentation des Athe-

entspräche der Wille zur allgemeinen Totenauf resurrection der Güte Gottes. Wer dann noch die Auferstehung bezweifele, der übertrage seine eigene Schwachheit auf Gott. Das sei unzulässig.²⁷³ Die zweite Erschaffung, bei der schon etwas da ist, sei für Gott viel leichter als die erste Erschaffung aus dem Nichts. In beiden Fällen glaubten wir das 'Daß', das 'Wie' aber übersteige unsere Fassungskraft. Wieder bekräftigt Gregor die allgemeine Totenauf resurrection durch die Auferweckung des Lazarus und anderer in der Bibel berichteter Auferweckungen.²⁷⁴

Hier zeigen sich besonders deutlich die Schwachstellen der Argumentation. Gregor argumentiert vor allem mit der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Schrift, nicht aber mit soteriologischen Zusammenhängen zwischen dem Christusgeschehen und der allgemeinen Totenauf resurrection: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist die Geschichte von Lazarus reine Fabel.²⁷⁵ Außerdem weist Gregor auf eine Tatsache hin, daß nämlich nicht nur Christus selbst, sondern auch seine Jünger Tote auferweckt haben. Offensichtlich gewinnt durch diesen Hinweis die allgemeine Totenauf resurrection für Gregor noch größere Glaubwürdigkeit. Er geht sogar auf das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus als Beweis für die Auferstehung der Toten ein.²⁷⁶ Auch hier hat das Christusgeschehen keine soteriologische, sondern eher eine noetische Funktion. Von Christi Auferstehung ist in diesem ganzen Zusammenhang nicht einmal die Rede, wenn sie auch am Tage der Auferstehung des Herrn jedem Hörer der Predigt gegenwärtig ist. Doch wird ihre Bedeutung für die allgemeine Totenauf resurrection nicht deutlich. Ähnliche Beobachtungen hat schon E.MÜHLENBERG zu *sanct pasch* gemacht. Er schreibt: "Christus ist heute auferstanden. Mehr sagt Gregor nicht darüber, d.h. mehr sagt er nicht zu dem Thema, was die Auferstehung Christi bedeutet, wieso sie des Menschen Los in Freude verwandelt ... Man muß annehmen, daß da ein Zusammenhang besteht, jedoch wird der Zusammenhang nicht expliziert. Ich meine, daß sich darin eine Diastase zeigt, die auch sonst das Denken der Alten Kirche beherrscht. Das Erlösungswerk wird für sich gedacht. Im Erlösungswerk wird eine Allgemeinheit und Universalität gedacht, dann werden die Konsequenzen für die einzelnen Menschen ausgezogen."²⁷⁷ Diese 'Diastase' hat Gregor in den späteren Werken und speziell in der *or cat* mit seinen ausführlichen Reflexionen über die Bedeutung der Auferstehung Christi für die allgemeine Totenauf resurrection überwunden.

nagoras und, man kann hinzufügen, des Methodius steht.

²⁷³ Vgl. auch *an et res* 18.3 PG 46 152; *op hom* 26 PG 44 224

²⁷⁴ *sanct pasch* GNO IX 257

²⁷⁵ Erst im Zusammenhang der Auslegung von 1.Kor.15,28 in *tunc et ipse* wird sich Gregor die Argumentation des Paulus zu diesem Thema zu eigen machen.

²⁷⁶ *sanct pasch* GNO IX 265,17

²⁷⁷ E.MÜHLENBERG, Selbstmächtigkeit, S.124f

In *an et res* finden wir ähnliche Argumentationen wie in *op hom* und *sanct pasch*. Gregor verweist darauf, daß Christus die Auferstehung nicht nur verkündigte, sondern auch selbst bewirkt. Diese Aussage ist jedoch nicht im späteren Sinne wie z.B. in *or cat 32* zu verstehen, denn Gregor zählt wieder wie in *op hom* die Reihe der Wunder von den Krankenheilungen bis zu den Totenaufweckungen und der Selbstauferweckung auf.²⁷⁸ Hier ist vielleicht die Bedeutung der Auferstehung Christi für die allgemeine Auferstehung der Toten schon ansatzweise vorgezeichnet, entfaltet und ausführlich reflektiert wird sie jedoch noch nicht. Sie wird auch deshalb nicht deutlich, weil Gregor auch in *an et res*, wie zuvor in *op hom*, die Seele als Garant der Kontinuität der Verbindung von Leib und Seele ansieht. Später im *antirrh* und in der *or cat* übernimmt Christus diese Funktion. So verschiebt sich Gregors Blick von der Lehre der allgemeinen Totenaufweckung zur Bedeutung der Auferstehung Christi als Grundlage dieses Geschehens.

Wie wenig er in seinen frühen Werken die Bedeutung des Christusgeschehens reflektiert hat, zeigt auch ein Vergleich der Behandlung des für Gregor typischen Motivs vom 'Äußersten der Schlechtigkeit' in *op hom 21* mit dem späteren Vorkommen dieses Motivs. In *op hom 21*²⁷⁹ entfaltet er es, ohne auf die soteriologische Bedeutung Christi einzugehen:

Das Gute sei beständig, das Schlechte unbeständig, weil das Gute unbegrenzt, das Schlechte aber durch das Gute begrenzt sei. Nach dem Durchlaufen des Schlechten bis zur äußersten Grenze der Schlechtigkeit geschehe die Umkehr zum Streben nach dem Guten, denn das Streben nach dem Schlechten könne nicht unendlich sein, weil das Schlechte selbst nicht unendlich ist. Die Umkehr, so scheint es, geschehe automatisch, sie sei zwangsläufig. *So betreten wir also wieder die Laufbahn des Guten.*²⁸⁰

In diesem Zusammenhang muß gefragt werden: Ist der Mensch dann eigentlich für die Umkehr noch auf Gott angewiesen, wenn der Rückweg zum Guten sich zwangsläufig vollzieht? In den späteren Werken hat Gregor diese Aussagen vom Äußersten der Schlechtigkeit immer im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen behandelt.²⁸¹

3.3. Die Bedeutung Christi in den späteren Werken

Sieht man die Stellensammlungen an, in denen solche Stellen aus dem Werke Gregors zusammengetragen sind, in denen er die Heilsnotwendigkeit Christi deutlich macht, fällt auf, daß diese hauptsächlich Werke der späteren

²⁷⁸ *an et res 16* PG 46 137A

²⁷⁹ *op hom 21* PG 44 201BF

²⁸⁰ *ibid.*

²⁸¹ Z.B. *antirrh* GNO III/1 21,15ff; *diem nat* PG 46 1132C; *trid spat* GNO IX 283,10 und *or cat 29.2*; vgl. P.ZEMP, S.217-225; J.DANIÉLOU, *comble du mal*, *passim* = L' être, S. 186ff. In diesem Zusammenhang ließen sich auch interessante Feststellungen aus einem Vergleich der Fragestellung von *or cat 29* und *op hom 22* treffen.

Phase enthalten.²⁸² Dieser Befund deckt sich mit unseren Beobachtungen zur Grundlegung der Lehre von der allgemeinen Totenauferstehung. Es zeigt sich deutlich eine Entwicklung in der Soteriologie Gregors, in der das Christusgeschehen mehr und mehr an soteriologischer Bedeutung gewann. Diese Entwicklung kann als eine angesehen werden, in der Gregor mehr und mehr von einer an Origenes und Methodius orientierten hin zu einer stärker von Athanasius beeinflussten Theologie gekommen ist. Wieder zeigt sich, daß der eigentliche Durchbruch zur zweiten Phase der Soteriologie in der Eunomianischen und Apolinarischen Kontroverse stattfand und mit einem intensiven Studium der Paulinischen Theologie verbunden ist.

Gewiß, auch in den früheren Werken gibt es Anzeichen einer wie auch immer gearteten Verbindung des Christusgeschehens, d.h. in erster Linie der von Christus berichteten Wunder, mit der allgemeinen Totenauferstehung. Und auch die Auferstehung Christi war in einer gewissen Beziehung zur allgemeinen Auferstehung der Toten gedacht, denn der Tag der Auferstehung Christi ist für Gregor ein Anlaß, um über die allgemeine Totenauferstehung zu sprechen. In der Frömmigkeit jedoch scheint der Zusammenhang des Heilswerkes Christi mit der allgemeinen Auferstehung stärker beachtet gewesen zu sein, als er sich in Gregors frühen theologischen Werken niederschlug. Das zeigt das durch Gregor in der *vita Macrinae* überlieferte, beeindruckende Gebet der Macrina in ihrer Sterbestunde. Der folgende Satz ist ein Kernsatz dieses Gebetes.

*Du hast uns den Weg der Auferstehung gebahnt. Du hast die Pforten des Hades zerbrochen und den vernichtet, der die Macht des Todes hat.*²⁸³

Aber erst die Auseinandersetzungen mit den Arianern, die die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi in Frage stellten, brachten es mit sich, daß das Christusgeschehen überhaupt und die Auferstehung Christi im besonderen für Gregor zu einem speziellen Thema von theologischem Gewicht wurden. In *Eun I*²⁸⁴ finden wir solche Reflexionen jedoch noch nicht, da es dort eher um den Erweis der wahren Gottheit des Präexistenten als um das Gott- und Menschsein des Menschgewordenen geht. Zum ersten Mal reflektiert Gregor über den Zusammenhang von Christi Auferstehung und der Auferstehung der Toten in *tunc et ipse*²⁸⁵ in seiner Auslegung von 1.Kor.

²⁸² Vgl. K.HOLL, S.221ff; BALÁS, Participation, S.150f Anm.53-59 und J.B.SCHOEMANN, S.89

²⁸³ *Macr* GNO VIII/1 397,14f

²⁸⁴ Zur Datierung siehe S.202

²⁸⁵ Zur Datierung siehe R.HÜBNER, Einheit, S. 30. Er verweist auf zwei sehr eindeutige Belege für die Datierung dieses Werkes. In *Eun I* 190 GNO I 82,19-84,9 kommt Gregor auf 1.Kor.15,28 und verspricht eine ausführliche Exegese später zu geben. In *ref Eun* 198 GNO II 396,1f scheint er eine Zusammenfassung der bereits ausführlich gegebenen Exegese zu geben. Siehe zur Parallele der drei Werke die Synopse J.K.DOWNING GNO III/2 XLV-XLIX. Daher muß *tunc et ipse* zwischen Herbst 80 / Winter 81 und Mai 83, wahrscheinlich im Laufe der Jahre 381/382 verfaßt worden sein. Dies entspricht unseren Vermutungen, die auf den hier ge-

15,28, die er den arianischen Auslegungen über die endzeitliche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater entgegenhält. Dazu geht er auch auf den Kontext des Verses ein, in dem Paulus die Auferstehung der Toten verteidigt. In diesem Zusammenhang wiederholt er Argumente und Probleme, die wir aus den frühen Werken schon kennen: das Problem der aufgefressenen und verfaulten Leiber, das Argument, daß wir unsere Schwäche nicht auf Gott übertragen dürfen, sodann die Hinweise auf das Wunder des Wachsens aus einem Samenkorn, sowie die Vielfalt der Schöpfung überhaupt, und das Argument, daß die Schöpfung aus dem Nichts viel schwerer sei als die Neuschöpfung dessen, was schon ist.²⁸⁶

Dann referiert er, an Paulus orientiert, die Ausbreitung des Schlechten von einem auf alle, die er mit der Ausbreitung des Guten von einem auf alle parallelisiert. *Mit diesen ... Überlegungen befestigt er (sc. Paulus) das Wort über die Auferstehung ... Er fesselt die Häretischen mit Überlegungen, in denen er aufzeigt, daß der, der der Auferstehung der Menschen gegenüber ungläubig ist, auch die Auferstehung Christi nicht angenommen hat. Durch das Verflechten des miteinander Verbundenen bekräftigt er das in diesen Schlußfolgerungen liegende Unvermeidliche, indem er sagt: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn Christus nicht auferstanden ist, ist der Glaube an ihn nichtig. Wenn die Prämisse stimmt, daß Christus von den Toten auferstanden ist, dann muß auch das damit Verbundene zwangsläufig wahr sein, nämlich, daß es eine Auferstehung der Toten gibt ... Und andererseits, wenn jemand sagt, das Ganze sei Lüge, nämlich daß es eine Auferstehung der Toten gibt, dann kann auch das an einem Teil Geschehene überhaupt nicht für wahr angesehen werden, nämlich daß Christus von den Toten auferstanden ist ... Und er hat dies mit dem Wort bekräftigt, in dem der ganze Beweis dieser Lehre vollendet wird, nämlich: So wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig werden.*²⁸⁷

In der Struktur entspricht die hier gegebene Interpretation des Paulustextes noch der Argumentation, wie wir sie aus den frühen Werken Gregors kennen, in denen die allgemeine Totenauferstehung durch einzelne bereits geschehene Fälle bestätigt wird. Der Fortschritt besteht hier jedoch darin, daß Gregor sich überhaupt mit den Gedanken des Paulus beschäftigt, die ganz auf die Beziehung der Auferstehung der Toten auf die Auferstehung Christi konzentriert sind. Im Anschluß an diese Kontextbetrachtung gibt Gregor den bereits zitierten Abriß der Heilsökonomie, die als Wiederherstellung des Zustandes ohne Bosheit verstanden wird, und fährt dann fort.²⁸⁸

Dies aber, sagt er, geschehe so: Es trat in die sterbliche und todverfallene Natur der Menschen ... die reine und unversehrte Gottheit des Eingeborenen ein. Aus der ganzen menschlichen Natur, der das Göttliche vereinigt wurde, stellte sich gleichsam als eine Erstlingsgabe des gemeinsamen Teiges der Mensch in

gebenen Beobachtungen beruhen, daß nämlich *tunc et ipse* vor *Eun III* entstanden sein muß.

²⁸⁶ *tunc et ipse* GNO III/2 10,10-11,5

²⁸⁷ *tunc et ipse* GNO III/2 12,5ff und 13,10ff

²⁸⁸ Zum Kontext siehe S.248f

Christus dar, durch den die ganze Menschheit²⁸⁹ mit der Gottheit zusammenwuchs. Da nun in jenem, 'der keine Sünde tat' (1 Petr 2,22), jegliche Bosheit ausgelöscht war ... und zugleich mit der Sünde in ihm auch der ihr folgende Tod ausgelöscht wurde (denn es gibt keinen anderen Ursprung des Todes als die Sünde), so nahm von jenem aus die Vernichtung der Bosheit und die Auflösung des Todes den Anfang.²⁹⁰

Mit diesen Sätzen zeigt Gregor deutlich, wie er das Heilswerk Christi in seiner Bedeutung für die Rettung der Menschen sieht: Christus überwindet den der Sünde folgenden Tod. Möglicherweise hat die durch die arianische Kontroverse angeregte intensive Beschäftigung mit 1.Kor.15 dazu geführt, daß Gregor von nun an dem Christusgeschehen den ihm gebührenden Platz in seinem theologischen Denken einräumt, wie er es in *Eun III* entfaltet hat. Auf jeden Fall ist bemerkenswert, daß von *tunc et ipse* an die Verse 1.Kor.15,20-22 viel häufiger in Gregors Schriften Verwendung finden als vorher.²⁹¹ Die christologische Auseinandersetzung zwischen Gregor und Eunomius, wie sie in *Eun III* dokumentiert ist, wurde auf dem Hintergrund trinitätstheologischer Entscheidungen vor allem mit soteriologischen Argumenten, die durch ausführliche Exegesen biblischer Aussagen über Christus gestützt wurden, geführt. Diese Art der Darlegungen und die Verknüpfungen trinitätstheologischer, christologischer und soteriologischer Argumentationen hat Gregor offensichtlich schon bei Eunomius vorgefunden.

Die folgende in *Eun III* entwickelte Auslegung von "πρωτότοκος"- Versen der Schrift, die Gregor, wie R.HÜBNER bemerkt, "in der Polemik gegen Eunomius und in Anlehnung an Markell von Ankyra in aller Ausführlichkeit betreibt",²⁹² zeigt deutlich, wie er in seine in den früheren Schriften bereits entfaltete Schau von Schöpfung, Fall und Wiederherstellung das Christusgeschehen einordnet.

Zunächst stellt Gregor fest: Dadurch, daß er der Erstgeborene von uns geworden ist, hat er uns wieder zur Anfangsgnade zurückgerufen.²⁹³ Und erläutert dies dann ausführlicher: Da es bei uns drei Geburten gibt, durch die die menschliche Natur zum Leben gebracht wird, die körperliche, die gemäß dem Geheimnis der Wiedergeburt und die aufgrund der erhofften Auferstehung von den Toten, wird er in den dreien Erstgeborener, und zwar wurde er der doppelten Wiedergeburt, die durch beiderlei, Taufe wie auch Auferstehung, sich vollzieht, selbst Anführer für beide; ... Haben wir doch eine doppelte Schöpfung unserer Natur erkannt, die erste, in der wir gebildet wurden, und die zweite, in der wir neu gebildet wurden; aber es hätte für unsere zweite Schöp-

²⁸⁹ R.HÜBNER übersetzt: "Schöpfung". In GNO findet man kein Hinweis auf eine solche Variante.

²⁹⁰ *tunc et ipse* GNO III/2 14,7-19

²⁹¹ Vgl. H.DROBNER, Bibelindex zu 1.Kor.15: vorher wahrscheinlich *inscr* GNO V 97,5 und *or dom* PG 44 1185; nachher *Eun III/2* 54 GNO II 70,15 und *Eun III/4* 10 137,5; *antirrh* GNO III/1 215,1 und 226,17.19; *perf* GNO VIII/1 176,3 und 202,2 und *or cat* 16.8 PG.52,34f = Sr.71,10ff.

²⁹² R.HÜBNER, Einheit, S.168

²⁹³ *Eun III/2* 48 GNO II 68,12

*fung keine Notwendigkeit bestanden, wenn wir nicht die erste durch den Ungehorsam verdorben hätten. Da nun jene hinfällig und nichtig geworden ist, mußte in Christus eine neue Schöpfung erfolgen, wie der Apostel sagt ... Wenn einer in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. (2.Kor.5,17) Denn einer und derselbe ist der Schöpfer der menschlichen Natur am Anfang und danach. Damals nahm er Staub von der Erde und formte den Menschen, wieder nahm er den Staub aus der Jungfrau und bildete nicht einfach den Menschen, sondern bildete ihn um sich herum; damals schuf er, danach wurde er geschaffen, damals schuf der Logos das Fleisch, danach wurde der Logos Fleisch, damit er unser Fleisch in Geist verwandele dadurch, daß er mit uns teilnahm am Fleisch und Blut (Hebr.2,14). Dieser neuen Schöpfung in Christus nun, die er selbst einleitete, Erstgeborener wurde er genannt, indem er Erstling aller wurde, derer, die zum Leben geboren, und derer, die durch die Auferstehung von den Toten lebendig gemacht wurden, damit er über Tote und Lebende herrsche und durch den Erstling in sich die ganze Masse mit heilige.*²⁹⁴

Von der Annahme der Erschaffung und Wiederherstellung des Menschen, die durch den Fall notwendig geworden ist, kann Gregor ausgehen. Deutlich wird nun aber gesagt, daß die Wiederherstellung des Menschen, also letztlich seine Auferstehung, nicht ohne das Christusgeschehen verwirklicht werden kann. Die neue Schöpfung findet in ganz besonderer Weise durch den statt, der am Anfang das Leben gegeben hat.²⁹⁵ Ausdrücklich wird die soteriologische Bedeutung des Christusgeschehens hervorgehoben. Der zuletzt zitierte Satz zeigt schon, in welcher Weise Gregor die Wirkung des Christusgeschehens für alle Menschen zu verstehen sucht. Während hier aufgrund der Parallele der ersten und zweiten Geburt von Inkarnation und Auferstehung gleichermaßen gesprochen wird, zeigt sich an vielen anderen Formulierungen in *Eun III*, daß es vor allem die Auferstehung Christi war, die den Menschen den Weg zur Auferstehung eröffnet. Je deutlicher es für Gregor wurde, daß der Tod die zwangsläufige Folge der Sünde ist, aus der sich der Mensch selbst nicht befreien kann, desto mehr rückte die Auferstehung Christi in den Blick, durch die es überhaupt erst wieder möglich wurde, daß der Mensch aus der Todesverfallenheit gerettet werden kann.

In *Eun III/3* beispielsweise argumentiert Gregor gegen den Vorwurf der Schimpflichkeit des Kreuzes, indem er die Heilsbedeutung des Todes, d.h. aber in erster Linie die der Auferstehung Christi hervorhebt. So klare Aussagen über die soteriologische Verbindung zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen Totenauferstehung wie die folgende sucht man in den frühen Werken vergeblich.

*Er wurde ein Lösegeld für unseren Tod und löste durch seine eigene Auferstehung die Fesseln des Todes und bahnte so allem Fleisch durch seine Auferstehung den Weg.*²⁹⁶

²⁹⁴ *Eun III/2 51-54* GNO II 69,10-70,18 Übs. R.HÜBNER, Einheit, S.169

²⁹⁵ Vgl. *or cat 8.20* PG.40,32ff = *Sr.51,17ff*

²⁹⁶ *Eun III/3 36* GNO II 120,19ff; vgl. *Eun III/4 55* ibd.155,18; *Eun III/8 10* ibd.242,16 u.ö.

In der Auseinandersetzung mit Apolinarius hat Gregor dann Tod und Auferstehung geradezu zum Prüfstein aller christologischen Aussagen gemacht.²⁹⁷ Obwohl es im *antirrh* in erster Linie um christologische Probleme geht, werden gerade die soteriologischen Konsequenzen zum Argument für oder gegen die christologischen Aussagen. So entwickelt Gregor im *antirrh* in einem sehr unsystematischen Gedankengang - Gregor richtet sich nämlich nach der Reihenfolge der Aussagen in der Apodeixis des Apolinarius - die Lehre von der Auferstehung Christi, die wir dann etwas systematischer in der *or cat* zusammengefaßt finden. Während er die soteriologischen Probleme, d.h. die Frage, wie die Auferstehung Christi zu einem neuen Lebensprinzip für die gesamte Menschheit wird, schon in *Eun III* und in *ref Eun* entfaltet hat, wird die christologische Grundlegung dieser Lehre erst im *antirrh* entwickelt. Der folgende Abschnitt aus dem Teil des *antirrh*, in dem Gregor seine eigene Position am besten zusammenhängend darstellt,²⁹⁸ zeigt die enge Verknüpfung der im engeren Sinne theologischen Grundlegung mit soteriologischen Aussagen, die die christologischen Aussagen stützen. In einem Zusammenhang, in dem es um die Doppelnatur Christi *nach seinem Leiden* geht, schreibt Gregor:

Der einzigezeugte Gott, der von Natur aus Gott, Herr über alles, König der ganzen Schöpfung und Schöpfer des Seienden ist, der die Gefallenen wieder aufrichtet, er nahm es in großer Langmut auf sich, unsere wegen der Sünde gefallene Natur nicht aus seiner Gemeinschaft mit ihm zu verstoßen, sondern sie zum Leben aufzunehmen. Er selbst aber ist das Leben. Und als am Ende des menschlichen Lebens unsere Schlechtigkeit schon bis aufs Äußerste gewachsen war, nahm er deshalb, damit nichts von der Schlechtigkeit ungeheilt bliebe, die Vermischung mit der Niedrigkeit unserer Natur auf sich, indem er den Menschen in sich aufnahm und selbst in dem Menschen war. Zu dem, was er selbst war, machte er den mit sich Vermischten (sc. Menschen). Er selbst aber war immer hoch erhaben. Deshalb erhöhte er das Niedrige, der Logos aber war Christus und Herr, dazu wird auch der mit diesem Vermischte und in die Gottheit Aufgenommene.²⁹⁹ Dies geschieht, wie im folgenden deutlich gesagt wird, durch die Auferstehung, die mit der Erhöhung der Menschennatur ins Göttliche identisch ist.

Genau diese Erkenntnis liegt auch den Aussagen über die Bedeutung Christi in der *or cat* zugrunde.

3.4. Die Wirkung Christi - "Erstling und Sauerteig"

Je mehr für Gregor die Bedeutung Christi für die Rettung des Menschen zum Thema des theologischen Nachdenkens wurde, desto mehr mußte er auch darüber Rechenschaft ablegen, wie und wodurch das Christusgesche-

²⁹⁷ Vgl. R. WINLING, *Antirrh*, S.12-43

²⁹⁸ *antirrh* GNO III/1 220-227

²⁹⁹ *ibid.* 221,15-222,2

hen, speziell die Auferstehung Christi nicht nur Christus betrifft, sondern durch ihn die ganze Menschheit. Bei diesen Überlegungen geht Gregor von einer Grundvoraussetzung aus: Das Heilsprinzip der Oikonomia ist Christus als "Gottmensch, nicht als Logos".³⁰⁰ Um den Zusammenhang von Christus und der ganzen Menschheit zu verdeutlichen, bedient sich Gregor in *tunc et ipse* des Bildes von der Erstlingsgabe und dem durch diese geheiligten Teig.³⁰¹ Aus dem bereits zitierten Abschnitt sei der entscheidende Satz noch einmal zitiert:

*Aus der ganzen menschlichen Natur, mit der das Göttliche vereinigt wurde, stellte sich gleichsam als eine Erstlingsgabe des gemeinsamen Teiges der Mensch in Christus dar, durch den die ganze Menschheit mit der Gottheit zusammenwuchs.*³⁰²

Diesem Bild liegt die alttestamentliche Opfertheologie zugrunde. Der Erstling, die makellose, Gott dargebrachte Opfergabe wird durch Gott geheiligt, damit ist das Ganze, aus dem diese Opfergabe genommen ist, von Gott geheiligt. Mit diesem alttestamentlichen Gedanken, den Paulus in Röm.11 selbst als Bild verwendet, interpretiert Gregor die Aussage von Christus als Erstling der Entschlafenen, die er in 1.Kor.15 im Zusammenhang der Auferstehung Christi bei Paulus vorfand. Da Gott sich in Christus mit einem Menschen und nicht mit etwas anderem verbunden hat, hat das Geschehen Auswirkungen auf alle, die in gleicher Weise Mensch sind. Die Bedeutung Christi für alle Menschen liegt darin, daß Gott in Christus Gleichwesentliches, dh. einen Menschen angenommen hat. So ist Gott durch den Menschen in Christus mittelbar mit allen Menschen verbunden. Wenn nun der Erstling der Auferstehung teilhaftig wird, kann das nicht ohne Bedeutung auf den Teig, dh. auf die ganze Menschheit sein, aus der der Erstling genommen ist. Die Erkenntnis, daß nicht der platonische Ideenrealismus als Interpretationsgrundlage herangezogen werden darf, wenn Gregor von der ganzen Menschheit spricht, ist schon bei den Überlegungen zu *op hom 16* ausführlich dargestellt worden. Die in Christus geschehene Veränderung des von ihm angenommenen Menschen ist die Vernichtung des Schlechten und damit die in der Auferstehung vollzogene Überwindung des Todes.

Diese Veränderung betrifft nicht nur den *Erstling der Entschlafenen*, sondern geht vom Erstling auf alle Menschen über, denn - so schreibt Gregor in *tunc et ipse* - dem Geschehen ist gleichsam eine konsequente Ordnung verfügt, ... bis der Fortschritt des Guten die äußerste Grenze des Bösen erreicht und es vernichtet hat, ... und der ganze Brei der Natur dem Erstling vereinigt und ein einziger zusammenhängender Leib geworden ist.³⁰³

³⁰⁰ R.HÜBNER, Einheit, S.95

³⁰¹ Siehe R.HÜBNER, Einheit, S.98ff; vgl. auch P.ZEMP, S.211-217

³⁰² *tunc et ipse* GNO III/2 14,10

³⁰³ *tunc et ipse* GNO III/2 15,1; 16,2; 16,15; Übs. R.HÜBNER, Einheit, S.100

Es liegt auf der Hand, daß diese durch das Bild vom Teig angeregte physische Sprache leicht im Sinne einer physischen, oder gar physikalischen Erlösungslehre, die auf einem platonischen Ideenrealismus beruht, mißverstanden werden konnte.³⁰⁴ Doch wird dabei übersehen, daß das physische Moment in erster Linie im Bild liegt. Auch in dem Zusammenhang in Röm.11 wird deutlich, daß das physische Moment des Bildes nicht auf das Volk Israel übertragen werden kann. Wenn hier nun davon gesprochen wird, daß am Ende alle ein Leib, nämlich der Leib Christi werden, dann muß beachtet werden, wodurch nach Gregors Ansicht die Menschen ein Leib mit Christus werden.

Dies geschieht, wie Gregor in *tunc et ipse* mehrfach betont durch Nachahmung,³⁰⁵ durch Teilhabe,³⁰⁶ im Gehorsam,³⁰⁷ im Heiligen Geist,³⁰⁸ im Glauben,³⁰⁹ als Erkenntnis des Seienden³¹⁰. *Denn wenn alle den alten Menschen mit seinen Taten und Begierden abgelegt und in sich den Herrn aufgenommen haben, wird notwendig der in ihnen Lebende das von ihnen getane Gute wirken. Der Gipfel aber aller Güter ist das Heil, das wir durch die Entfremdung vom Bösen gewinnen.*³¹¹

Es wird deutlich, daß nicht das physische Menschsein schlechthin die Eingliederung in den Leib Christi bewirkt, - das wäre dann tatsächlich ein zwangsläufiger, automatisch ablaufender, physischer Prozeß - sondern die gleiche (Wieder)verwirklichung der Gottebenbildlichkeit, die auch schon in *op hom 16* dazu führte, daß Gregor von der einen ganzen Menschnatur sprach. Diese Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit durch Glaube und Tugend ist kein automatischer, zwangsläufiger Prozeß, der die freie Selbstbestimmungsmacht des Menschen außer Kraft setzt, sondern ein Geschehen, durch das einerseits die freie Entscheidung Gottes zur Rettung aller Menschen, aber auch die Freiheit der einzelnen Menschen gleichermaßen respektiert werden. Die Homogenität des ganzen Breis als Grundlage zum Aufbau des Leibes Christi wird so eindeutig als Bild charakterisiert. Das Bild vom Erstling und den durch ihn geheiligten Brei weist also nicht auf einen Prozeß von ontologischer Struktur. Wenn offensichtlich nicht das physische Menschsein die Ausbreitung des Heils auf alle Menschen garantiert, wird scheinbar die Wirkung Christi auf alle Menschen in Frage gestellt. Die Garantie der Apokatastasis aller liegt nicht in der physischen Menschnatur, sondern in der Unendlichkeit der Güte Gottes, die letztlich doch das Böse,

³⁰⁴ Zum Forschungsüberblick zur 'physischen Erlösungslehre' Gregors siehe R.HÜBNER, Einheit, S.3-25; H.DROBNER, Drei Tage, S.135; auch schon K.HOLL, S.222

³⁰⁵ *tunc et ipse* GNO III/2 16,14

³⁰⁶ ibd.18,17

³⁰⁷ ibd.20,15

³⁰⁸ ibd.22,1

³⁰⁹ ibd.23,12

³¹⁰ ibd.23,16

³¹¹ ibd.24,20-25,4; Übs.R.HÜBNER, Einheit, S. 40

das ja endlich ist, ganz und gar vernichten kann. Weil das Ende des Heilshandelns durch Gott verbürgt ist, kann das Ende schon im Anfang, in Christus, gesehen werden.

Ähnliche Aussagen über die Wirkung des Erstlings Christus auf den ganzen Teig der Menschheit finden wir dann auch in *Eun III*. Im Anschluß an zuvor entwickelte Gedanken³¹² heißt es dort im Zusammenhang der Auslegung von Joh.20,17:

*Und dies ist durch die Frau (sc. Maria Magdalena) nicht nur jenen Jüngern, sondern auch allen denen verkündet worden, die bis jetzt durch das Wort Jünger geworden sind, daß nämlich dadurch, daß durch die Erstlingsgabe der Menschheit auch der Teig geheiligt wurde, der Mensch nicht mehr zu den Verworfenen gehört und nicht mehr von der Herrschaft Gottes ausgeschlossen ist, sondern wieder Sohn geworden und unter Gott gestellt ist.*³¹³

In *ref Eun* nimmt Gregor die Thematik von Joh.20,17 wieder auf und schreibt:

*Indem nämlich die Menschen von Gott abfielen, dienten sie Göttern, die von Natur nicht Gott waren; einst Kinder Gottes, wurden sie dem schlechten und falschen Vater verwandt, deshalb nimmt der Mittler zwischen Gott und den Menschen die Erstlingsgabe der gesamten Menschnatur an und sendet nicht aus dem Göttlichen, sondern aus unserem eigenen Antlitz seinen Brüdern die Offenbarung. Ich gehe von mir aus, um den wahren Vater zu eurem Vater zu machen, von dem ihr euch entfernt habt, und um durch mich selbst den wahren Gott zu eurem Gott zu machen, von dem ihr abgefallen seid. Denn durch die Erstlingsgabe, die ich aufnahm, führe ich in mir die ganze Menschnatur zu Gott und zum Vater. Dadurch nun, daß die Erstlingsgabe den wahren Gott sich zum Gott und den guten Vater zum Vater gemacht hat, richtet dieser der ganzen Natur das Gut wieder her und wird durch die Erstlingsgabe Vater und Gott aller Menschen. Wenn nämlich die Erstlingsgabe heilig ist, wird gesagt, so ist es auch der Teig.*³¹⁴

Wenig später wird deutlich, daß die Bedeutung des Erstlings gerade darin liegt, daß sich an ihm schon die Auferstehung verwirklicht hat.

Denn die Gottheit, die sich sowohl vor dem Fleisch, in dem Fleisch sowie auch nach dem Leiden immer gleich blieb, ... erfüllte in dem Leiden der menschlichen Natur die Heilsveranstaltung für uns, indem sie die Seele zur rechten Zeit von dem Körper trennte, sich selbst aber von keinem der beiden, mit denen sie einmal vermischt war, entfernte, und dann wieder das Getrennte zusammenbrachte, so daß sie der ganzen menschlichen Natur Folge und Anfang der Auferstehung von den Toten gab, damit dadurch, daß unser Erstling durch die Vermischung mit dem Göttlichen zur göttlichen Natur umgestaltet wurde, alles

³¹² Vgl. *Eun III/2* 54 GNO II 70,16 wo Gregor mit den Aussagen vom Erstling die προτόκοις-Aussagen interpretiert; siehe S.255f und S.265, vgl. auch *Eun III/3* 68 GNO II 132,19-21

³¹³ *Eun III/10* 13 GNO II 294,9-16

³¹⁴ *ref Eun* 82-84 GNO II 346,10-25; Übs. P.ZEMP, S.215f

*Vergängliche bekleidet werde mit Unvergänglichkeit und das Sterbliche mit Unsterblichkeit.*³¹⁵

Die Auferstehung Christi ist der Anfang, das Prinzip einer folgerichtigen Entwicklung. Das drückt Gregor mit der Parallelisierung von ἀρχή und ἀκολουθία aus. Auf eine sich aus diesem Gedanken ergebende sehr wichtige Modifizierung und Konkretisierung der Aussagen vom Erstling Christus in *ref Eun* hat R.HÜBNER hingewiesen,³¹⁶ durch die Gregor den Zusammenhang zwischen Anfang und Ende, zwischen Christus und der Wiederbringung aller, deutlicher macht. Er kombiniert das Bild vom Erstling und dem Brei mit dem Gedanken der Potenzialität,³¹⁷ den er in seiner Schöpfungslehre schon verwandt hatte. Gregor benutzt kosmologische, stoische Terminologie nun auch, um diesen soteriologischen Sachverhalt auszudrücken. Im Zusammenhang des Streites um die Aussagen über die Mittlerschaft Christi schreibt er in *ref Eun*:

*Durch die Bosheit des Widersachers fiel damals die Menschheit. Sie wurde unter die Sünde versklavt und vom wahren Leben entfremdet. Danach aber rettete der Herr des Geschöpfes sein eigenes Geschöpf und wurde vermittels seines Gottseins Mensch, indem er jenes ganz ist und dieses ganz wird. So wurde die Menschheit mit Gott vereinigt, wobei der Mensch in Christus die Mittlerschaft bewirkte, indem durch die Annahme unseres Erstlings der Potenz nach der ganze Teig geheiligt wurde. ... Deswegen wird der Herr ein für allemal Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem er durch sich den Menschen mit der Gottheit verbindet.*³¹⁸

Anfang und Ende des Heilshandelns der Vereinigung von Gottheit und Menschheit werden so zusammengedacht, daß im Anfang das Ende potentiell gegeben ist. Es bedarf nur noch der konsequenten, gesetzmäßigen Entfaltung und Verwirklichung vom Anfang zum Ende hin. Diese Gedanken entstammen Gregors Lehre von der Simultanschöpfung, die er in *op hom* auch schon auf die Anthropologie angewandt hatte.³¹⁹

Es ist sehr stringent, daß Gregor seine Vorstellungen aus der Schöpfungslehre auf die Soteriologie überträgt. Die Rettung des Menschen durch Christus wird ja als Neuschöpfung angesehen, die wegen des Ungehorsams notwendig geworden ist. Sie ist *die zweite Schöpfung in Christus*.³²⁰ Daher gibt es aufgrund der Parallelität zwischen Schöpfung und Neuschöpfung eine theologische Rechtfertigung, die Aussagen von der Simultanschöpfung auf die Soteriologie zu übertragen. So wie bei der ersten Schöpfung alles auf einmal, virtuell, potentiell durch Gottes Willen da war und sich dann konse-

³¹⁵ *ref Eun* 179 GNO II 387,14-25

³¹⁶ Zu diesem ganzen Zusammenhang siehe R.HÜBNER, *Einheit*, S. 106ff

³¹⁷ Diese Verbindung hat Gregor, wie R.HÜBNER, *Einheit*, S.151, gezeigt hat, bei Markell von Ankyra vorgefunden.

³¹⁸ *ref Eun* 143-144 GNO II 374,4-17

³¹⁹ Siehe S.223

³²⁰ *Eun III/2* 51-54 GNO II 69,10ff siehe S.255

quent nach den eingegebenen Gesetzen aktualisiert, so ist in Christus die Rettung der gesamten Menschheit, ja des ganzen Kosmos,³²¹ auf einmal, virtuell, potentiell geschehen. Sie bedarf nur noch der konsequenten Entfaltung und Aktualisierung nach den festgelegten Gesetzen.³²²

R.HÜBNER, der als erster diese wichtige Beobachtung gemacht hat, schreibt: "Ist aber erst einmal diese Bedeutung jenes *τῇ δυνάμει* erkannt, so schwindet die Möglichkeit, anzunehmen, Gregor habe einen automatisch ablaufenden Erlösungsprozess vertreten, denn nun ist deutlich gesagt, daß die heiligende Einigung aller mit Gott in Christus erst "keimhaft" erfolgt ist. Und da diese Aussage zum (aus der Kosmologie transportierten) Bild gehört, ist nicht entschieden, in welcher Weise das Wirklichwerden der angelegten Heils-*Dynamis* zu denken ist. Sowenig die kausale Determination, die in der Simultanschöpfung gegeben ist, die freie Entscheidung Gottes und der Menschen ... aufhebt, ebenso wenig - oder genauer: noch viel weniger - ist in der Heilsverwirklichung der freie Wille Gottes und der Menschen aufgehoben."³²³

Die in *ref Eun* entwickelte Vorstellung von der potentiellen, keimhaft angelegten Vollendung des Heilsgeschehens in Christus übernimmt Gregor in die *or cat*. Dort wendet er sie noch konsequenter auf die in der Auferstehung sich vollziehende Umwandlung der Menschheit durch Christus an. Die Gründe dafür liegen darin, daß Gregor im *antirrh* vollends klar wurde, daß das eigentliche Heilsereignis im Christusgeschehen die Auferstehung Christi ist.

Im *antirrh* gebraucht Gregor die Vorstellung von der Erstlingsgabe und dem Teig in einer fast definitionsartigen Kurzfassung des ganzen Heilsgeschehens. Es ist zu spüren, wie diese Vorstellung schon zu einem festen Bestandteil seiner soteriologischen Sprache geworden ist. In der Polemik gegen

³²¹ Siehe S.266ff

³²² Die Übertragung der Schöpfungsvorstellungen auf die Neuschöpfung zeigt sich auch in der Osterpredigt *trid spat*, vor allem im Proömium, GNO IX 277,10-280,13. Auf dem Hintergrund der Vorstellungen von der Simultanschöpfung läßt sich m.E. das Problem einer umstrittenen Stelle in *trid spat* lösen. H.DROBNER übersetzt: *Wundere Dich aber nicht, wenn in Zeitabständen die Schöpfung des Guten aufgeteilt wird; denn auch bei der ersten Erschaffung der Welt war die göttliche Kraft nicht zu schwach, alles Seiende in einem Augenblick zu vollenden, aber d e n n o c h nahm sie zugleich mit der Erschaffung des Seienden auch die Zeitabstände hinzu, so daß der eine Teil der Schöpfung am ersten Tag vollendet wurde, am zweiten ein anderer und so weiter*' (GNO IX 286,1-7 Übs. H.DROBNER, Drei Tage, S.24f, Sperrung R.J.K.). H.DROBNER zieht das 'δμως' (dennoch) der Minge-Ausgabe dem von LANGERBECK vorgeschlagenen und von GEBHARD in den Text aufgenommenen 'ὁμῶς' (ebenso, gleichwie) "wegen des Gegensatzes: Allmacht Gottes - trotzdem Schöpfung in Zeitabständen" vor. H.DROBNER ibd. Dies ist m.E. nicht notwendig. Aus der Lehre von der Simultanschöpfung zeigt sich, daß die Allmacht Gottes, alles zu erschaffen, tatsächlich zur Wirkung gekommen ist. Sie ist nicht nur potentiell zu denken. Gregor schreibt ja nicht, Gott wäre auch in der Lage gewesen, alles zugleich zu schaffen. Die gemeinsame Erschaffung alles Seienden und die sukzessive Entstehung in der Zeit ist für Gregor kein Widerspruch. Das ist in der ersten und in der zweiten Schöpfung so.

³²³ R.HÜBNER, Einheit, S.110

eine Aussage des Apolinarius, in der dieser schon den präexistenten Logos in allzu menschlicher Weise denkt, schreibt Gregor:

*Der Logos, der im Anfang war und bei Gott war, er wurde in den letzten Tagen durch die Teilnahme an der Niedrigkeit unserer Natur aus Liebe zu den Menschen Fleisch. Er vermischte sich mit dem Menschen und nahm unsere ganze Natur in sich auf, damit durch die Vermischung mit dem Göttlichen das Menschliche mitvergöttlicht werde, indem durch jenen Erstling der ganze Brei unserer Natur mitgeheiligt werde.*³²⁴

Inhaltlich exakt genau dieselben Aussagen, ja sogar in wörtlichen Parallelen, finden wir in der *or cat*. Sie werden aber durch eine Aussage erweitert, bzw. präzisiert: Die besondere Aussage der *or cat*, die wir in diesem Zusammenhang in keinem anderen Werk finden, ist die in *or cat* 16.9 gegebene soteriologische Auswertung des Geschehens von Tod und Auferstehung Christi mit Hilfe des Begriffs "μεθόριον"³²⁵ den Gregor in entsprechender Bedeutung sonst in ganz anderen Zusammenhängen gebraucht.³²⁶

Ein Vergleich der Verwendung dieses Begriffes in der *or cat* zu dem Frühwerk *virg* kann die festgestellte Entwicklung Gregors in der Soteriologie noch einmal sehr gut verdeutlichen. In *virg* 14.1, wo es darum geht, daß die Jungfräulichkeit stärker ist als der Tod, schreibt Gregor:

*Denn vom Entstehen nimmt die Vergänglichkeit ihren Ausgang. Diejenigen, die aber damit durch die Jungfräulichkeit aufgehört haben, haben in sich die Begrenzung des Todes festgesetzt und haben ihn durch sich selbst gehindert, noch weiter fortzuschreiten. Sie haben sich selbst gleichsam als einen gewissen G r e n z p u n k t von Tod und Leben hingestellt.*³²⁷

Gerade durch die Parallelität der Formulierungen zu *or cat* 16.9 wird der Unterschied dieser Aussage zu der in *or cat* dargestellten Soteriologie besonders deutlich. Die Rolle, die in *virg* der Jungfräulichkeit zukommt, den Tod zu stoppen, Grenze zwischen Tod und Leben zu sein, übernimmt in der *or cat* Christus selbst mit seiner Auferstehung. Doch die Vorgehensweise und damit auch die Wirkung ist sehr verschieden. Durch das jungfräuliche Leben wird dem Tod lediglich das Material entzogen. Wo es kein leibliches Leben mehr gibt, gibt es auch keinen Tod mehr. Doch der Preis, der dafür gezahlt werden muß, ist hoch - kein neues leibliches Leben. Und auch die, die in ihrem Leben so den Tod gestoppt haben, unterliegen seiner Macht. In diesem Sinne ist der Sieg über den Tod rein negativ. Nach den Aussagen der *or cat* hat Christus den Tod positiv besiegt, ohne das Leben negieren zu müssen.

³²⁴ *antirrh* GNO III/1 151,14-20. In der sich anschließenden Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf begegnen ähnliche Aussagen. *ibd.* 152,1

³²⁵ *or cat* 16.9 PG.52,48f = Sr.72,9-14 zu 'μεθόριον' vgl. J.DANIÉLOU, *confin*, *passim*

³²⁶ Siehe S.158

³²⁷ *virg* 14,1 GNO VIII/1 306,2ff

3.5. Die Anteilnahme an der Auferstehung Christi durch Nachahmung in der Taufe

Die Vergöttlichung des Menschen in Christus, so wird im *antirrh* deutlich, geschah erst in der Auferstehung Christi. So ist sie das Heilsereignis, an dem die Menschen Anteil gewinnen sollen. Gregor versucht die Wirkung der Auferstehung Christi für alle Menschen in einem Bild deutlich zu machen. Ein Rohr, das die Einheit des Menschen aus Leib und Seele darstellt, ist durch den Tod - von Adam her - gespalten. Wenn es nun an dem einen Ende - durch Christus - wieder zusammengefügt wird, dann sind die beiden Hälften - Leib und Seele - wieder verbunden, wenn auch nicht auf der ganzen Länge.³²⁸ Diese Aussagen sollen 1.Kor.15,22 veranschaulichen. Doch sie sind wie die vom Erstling und dem Teig bildlich. Im Anschluß an dieses Bild gibt Gregor dann endlich die Art und Weise an, in der der Mensch an Christi Auferstehung teilhaben kann: Durch die Nachahmung von Tod und Auferstehung der menschlichen Natur Christi. Das geschieht nicht durch den zwangsläufigen allgemeinen Tod, sondern durch eine Nachahmung in der Taufe.

*Deshalb sterben wir auf eine andere Weise mit dem, der freiwillig starb, indem wir durch die Taufe im mystischen Wasser begraben werden. Wir sind mit ihm begraben, sagt Paulus, nämlich durch die Taufe in seinen Tod, damit durch die Nachahmung des Todes auch die Nachahmung der Auferstehung folge.*³²⁹

Damit hat Gregor endlich nicht nur bildhaft, sondern realiter beschrieben, wodurch der Zusammenhang zwischen Christus und den Menschen hergestellt wird. Es wird vollends deutlich, daß dieser Zusammenhang kein physischer ist. Er beruht aber auf einer wichtigen physischen Grundlage. Die Konnaturalität des von Gott in Christus Angenommenen mit uns ist die Bedingung. Denn erstens ist nur das wirklich gerettet, was auch wirklich angenommen ist. Deshalb legt Gregor größten Wert auf die volle Menschheit Christi. Und zweitens muß klar sein, daß wir Gottes Tod und Auferstehung nicht nachahmen können, denn die göttliche Natur in Christus ist nicht gestorben und auferstanden, sondern die menschliche, was die göttliche Natur sich zueignet. Das ist die christologische Erkenntnis im *antirrh*.

Ansätze zu dieser Tauflehre zeigen sich schon in den Werken der Euno-
mianischen Kontroverse. Dabei geht es sowohl in *Eun III* als auch in *ref Eun* um die drei Aussagen über Christus als den Erstgeborenen der Schöpfung (Kol.1,15), den Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm.8,9) und den Erstgeborenen von den Toten (Kol.1,18). In *Eun III* überträgt Gregor diese drei Aussagen auf die drei Geburten des Menschen. Die leibliche, die Wiederge-

³²⁸ *antirrh* GNO III/1 226,8ff

³²⁹ *ibd.*227,4-9

burt aus der Taufe und die aus der Auferstehung. In den beiden letzten ist uns Christus der Anführer. Beide werden als doppelte Wiedergeburt, als die neue Schöpfung bezeichnet. In der Zusammenfassung der Gedanken wird die Taufe dann nicht mehr eigens genannt.³³⁰ In der Parallele in *ref Eun* wird deutlich, daß Christus durch seine Taufe der Erstgeborene unter Brüdern geworden ist, weil wir durch die Taufe zu seinen Brüdern werden. In der Auferstehung ist er der Erstgeborene der Entschlafenen.³³¹ In beiden Fällen wird die Bedeutung Christi für die Taufe und die Auferstehung hervorgehoben, beide werden parallelisiert, und ihre Wirkung wird als ein Geschehen zusammengefaßt. Die inhaltliche Verknüpfung der Taufe mit der Auferstehung Christi als Nachahmung derselben wird jedoch nicht verdeutlicht.

In der Predigt *diem lum*, die J.DANIÉLOU aufgrund einiger Anspielungen auf die vergangenen Weihnachts- und Neujahrgottesdienste und die Polemik gegen die Pneumatomachen auf den 6.Jan.383 datiert,³³² ist der Gedanke, daß in der Taufe Tod und Auferstehung Christi nachgeahmt werden, deutlich ausgesprochen.³³³ So wird dieser Gedanke wohl auch hinter den hier festgestellten Parallelisierungen von Taufe und Auferstehung stehen, wenn Gregor auch die inhaltliche Verknüpfung nicht deutlich macht. Erst dieser Gedanke erlaubt es, die Wiedergeburten aus Taufe und Auferstehung in ein Geschehen zusammenzufassen. Wir müssen berücksichtigen, daß nicht Taufe und Auferstehung und ihre Verbindung das Thema der Kontroverse war, sondern die Stellung Christi gegenüber den Menschen.

Ganz ähnliche Gedanken finden wir in *perf*. Dabei wird die völlige Überwindung der physischen Sprache und der damit gegebenen etwaigen physischen Vorstellungen vollends deutlich.³³⁴ Dort wird betont, daß die Anglie-

³³⁰ *Eun III/2 51-54* GNO II 69ff, siehe S.255f

³³¹ *ref Eun 80-81* GNO II 345,6ff

³³² J.DANIÉLOU, *chronologie des sermons*, S.362

³³³ *diem lum* GNO IX 228,15ff

³³⁴ Der ganze im folgenden zitiert Zusammenhang scheint den Streit mit Eunomius um die neutestamentlichen Aussagen über Christus als den Erstgeborenen, den Mittler und die Auslegung von Joh.20,17, wie sie in *ref Eun* dokumentiert ist, vorauszusetzen. (Siehe S.257ff) Hier werden die Ergebnisse dieser Exegesen zusammenfassend wiederholt. Dies ist ein wichtiger Hinweis für die umstrittene Datierung von *perf*. Auch die Aussagen über die soteriologische Bedeutung Christi und speziell seiner Auferstehung, sowie die in diesem Zusammenhang selbstverständliche Erwähnung der Taufe sprechen ebenfalls für eine späte Abfassung von *perf*. BLUM, BGL7, verzichtet in der deutschen Ausgabe des Werkes ganz und gar darauf, *perf* zeitlich in das Gesamtwerk Gregors einzuordnen. Er hat den Zusammenhang der oben genannten Polemik mit der in *ref Eun* geführten Auseinandersetzung nicht gesehen. Er sieht sie allgemein als gegen die Arianer gerichtet. Ob *perf* noch vor dem *antirr* oder nach der *or cat* oder zwischen beiden Werken entstanden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Wir finden aber sehr viele Anklänge an die *or cat* vor allem an *or cat* 39 und 40, was durch die Thematik von *perf* bedingt ist. Sollte *perf* die Fortsetzung der in *or cat* nur kurz behandelten Thematik des christlichen Lebens sein? Auf jeden Fall ist *perf* genau wie *or cat* noch vor *cant* und *vit Moys* entstanden, da der Unendlichkeitsgedanke noch nicht so konsequent auf die Ethik angewandt ist. So datiert J.DANIÉLOU, *chronologie des oeuvres*, S.168. Auch E.MÜHLENBERG, *Unendlichkeit*, S.93, ordnet *perf* in der Entwicklung des Vollkommenheits- und Unendlich-

derung des Breis an den Erstling durch die Taufe geschieht, durch Nachahmung der Reinheit Christi, durch Leidenschaftslosigkeit, durch Glaube und Tugend. Wieder im Zusammenhang der Auslegung der *πρωτόκοκος*-Aussagen schreibt Gregor:

*Wenn daher auch wir durch die gleichartige Wiedergeburt aus Wasser und Geist Brüder des Herrn sind, der um unsertwillen der Erstgeborene unter vielen Brüdern wurde, so ist es doch nur folgerichtig, daß wir durch eine echte Lebensführung die enge Verwandtschaft mit ihm beweisen, da doch der Erstgeborene der Schöpfung in unserem Leben Gestalt geworden ist. ... Wollen wir also als Brüder Nutzen haben von dem, der unser Entstehen angeführt hat, so soll das Makellose an unserem Leben unsere Verwandtschaft mit ihm glaubhaft machen. Und kein schmutziger Fleck darf uns trennen von der Gemeinschaft mit der Reinheit. Gerechtigkeit und Heiligkeit ist der Erstgeborene ebenso wie Liebe, Erlösung und ähnliche Dinge. Wenn durch solche Eigenschaften auch unser Leben charakterisiert ist, werden wir die Erkennungszeichen für unsere edle Abstammung ganz klar aufzeigen, so daß jeder, der dies in unserem Leben sieht, unsere brüderliche Verwandtschaft mit Christus bezeugen muß. Denn er ist es, der uns die Tür zur Auferstehung aufgestoßen hat und deswegen der Erstling der Entschlafenen ist.*³³⁵ Wenig später verknüpft Gregor die hier schon angeklungene Aussage vom Erstling wieder mit der Aussage vom Brei: *Wie nun also der Erstling des Breis durch die Reinheit und Leidenschaftslosigkeit mit dem wahren Vater und Gott verbunden wurde, so werden auch wir, der Brei, auf denselben Wegen mit dem Vater der Unvergänglichkeit verbunden, indem wir soviel als möglich die Leidenschaftslosigkeit und Unveränderlichkeit des Mittlers nachahmen.*³³⁶

Die enge Verknüpfung von Taufe und Auferstehung zeigt auch die Taufpraxis der Alten Kirche, die durch die Osterpredigt *trid spat* hindurchscheint. Die Taufe in der Osternacht ahmt das in der Predigt Entfaltete nach. Auferstehungs- und Tauftheologie fallen zusammen. Eigens thematisiert wird dieser Zusammenhang in der Predigt jedoch nicht.³³⁷

Den Gedanken, der in *tunc et ipse* schon angedeutet wurde und der in den Werken der Eunomianischen Kontroverse und im *antirrh* nur kurz ausgesprochen wurde, daß nämlich die Teilnahme am Heilswerk Christi durch Nachahmung, Glaube und ein der Taufe entsprechendes Leben im Heiligen Geist geschieht, hat Gregor einzigartig, ausführlich und systematisch in der *or cat* entfaltet, indem er den Zusammenhang von der Auferstehung Christi und der Taufe eigens thematisiert und nach vielen Seiten hin ausleuchtet.

keitsgedanken vor *vit Moys* ein. Keinesfalls spricht er sich für eine Frühdatierung aus, wie G.MAY, *Chronologie*, S.56, es tut, der aufgrund des Fehlens einer Anspielung auf Gregors Alter *perf* für ein Frühwerk hält. Die Verwendung von bestimmten Bibelstellen 36 und die Bedeutung Christi sprechen gegen eine Frühdatierung.

³³⁵ *perf* 11 GNO VIII/1 203,16ff; Übs. BLUM, BGL7, S. 69f

³³⁶ *perf* 12 GNO VIII/1 206,10-14; Übs. R.HÜBNER, *Einheit*, S.199

³³⁷ Vgl. H.DROBNER, *Drei Tage*, S.10f

3.6. Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi

Wie bereits gezeigt wurde,³³⁸ hat Gregor durch die Kombination verschiedener Einsichten aus der Anthropologie und Soteriologie eine Bedeutung der Auferstehung Christi herausgearbeitet, die nicht nur auf die Menschheit beschränkt ist, sondern die ganze Schöpfung betrifft. Indem Christus in seiner Auferstehung die durch den Tod getrennten Teile im Menschen, νοητόν und αἰσθητόν, wieder dauerhaft miteinander verbindet und damit die Auferstehung aller ermöglicht, erhält seine Auferstehung kosmische Bedeutung, weil es durch sie wieder garantiert wird, daß der Mensch seiner Bestimmung gemäß der sinnlichen Welt die Teilhabe am Göttlichen vermitteln kann. Diese Erkenntnis ist erst in der *or cat* in klarer Form zu finden, denn auch die Vermittlerrolle des Menschen ist erst in ihr zu einem entscheidenden Kriterium in der Anthropologie geworden. Dies läßt sich sehr deutlich durch einen Vergleich der in *or cat* 32 getroffenen Aussagen über die universale Bedeutung und Wirkung des Kreuzes mit zwei Texten zeigen, in denen Gregor ebenfalls mit Hilfe von Eph.3,18 das Kreuz als Zeichen der Universalität auslegt.³³⁹ In allen drei Fällen bemüht sich Gregor um ein höheres, geistigeres Verständnis, um so die Schimpflichkeit dieser schmachvollen Todesart zu umgehen. Dies wird in *Eun III* und *or cat* eigens thematisiert. In dem frühesten der drei Texte in *Eun III* schließt Gregor den Gedankengang, nachdem er zunächst Gal.6,14, dann 1.Kor.1,18 und dann Eph.3,18 erwähnt und teilweise zitiert hat, folgendermaßen:

*Und so wird dadurch das große Geheimnis offenbart, daß sowohl das Himmlische als auch das Unterirdische als auch alle Enden des Seins durch den beherrscht und erhalten werden, der durch das Bild des Kreuzes diese unaussprechliche große Macht anzeigt.*³⁴⁰ Das Kreuz zeigt, daß Gott alles regiert und im Sein hält. Denn durch die vier Enden werden alle Bereiche der Schöpfung angedeutet.³⁴¹

In der späten Osterpredigt *trid spat* zitiert Gregor Mark.8,31 bzw. Luk.9,22 und denkt über die in diesem Vers ausgesagte Notwendigkeit des Kreuzestodes nach. Dies zu erklären gibt er dann die höhere Deutung des Kreuzes, indem er wieder Eph.3,18 zitiert und schreibt:

Denn jenes göttliche Auge des Apostels begriff nicht nur glänzend die Gestalt des Kreuzes, sondern zeigte auch dadurch klar, daß er alle Schuppen der Unkenntnis von den Augen abgeworfen hat und rein auf die Wahrheit des Seien-

³³⁸ Siehe S.134ff und S.159ff sowie S.235ff

³³⁹ Vgl. D.BALÁS, Cross, S.305-318; einen Wortvergleich nimmt H.DROBNER, *Drei Tage*, S.151 vor.

³⁴⁰ *Eun III/3* 40 GNO II 122,1-5

³⁴¹ Als Quelle für diese Art der Auslegung des Kreuzes gibt D.BALÁS, Cross, S.313, Irenäus' *Epideixis* 34 an. Ausführlich behandelt auch H.DROBNER, *Drei Tage*, S. S.147ff und 152 die Tradition dieser Auslegung.

den sieht; denn er sah, daß diese Gestalt dadurch, daß sie sich in vier von dem Verbindungspunkt in der Mitte ausgehende Vorsprünge gliedert, die alles durchdringende Kraft und Vorsorge des in ihr Erscheinenden klar bezeichnet.³⁴²

Hier wird ein gedanklicher Fortschritt im Vergleich zu *Eun III* deutlich. Das Kreuz erhält seine Symbolkraft nicht nur dadurch, daß es vier Enden hat, sondern vor allem dadurch, daß diese in einem Punkt zusammentreffen. Dieser Punkt deutet auf Christus. Er ist der *in der Gestalt des Kreuzes Erscheinende*.³⁴³ Aber immer noch ist nicht deutlich, welche besondere Bedeutung Christi in diesem Zusammenhang zum Ausdruck kommen soll, welche Rolle dem Kreuz und der Auferstehung Christi für die Durchdringung aller Teile der Schöpfung und der Vorsorge für sie zukommt. Wieder wird das Kreuz nur als ein Zeichen für Gottes Regieren und Erhalten angesehen.

Erst in der *or cat* verbindet Gregor diese Auslegung mit einem neuen Moment. Er sagt deutlich, daß Christus durch sich die verschiedenen Naturen der Schöpfung verbindet und in Einklang bringt.³⁴⁴ Dabei bedient er sich bewußt derselben stoischen, kosmologischen Terminologie,³⁴⁵ die er schon bei der Beschreibung der Vermittlungsaufgabe des Menschen gebraucht hatte. Dadurch kommt eine wirklich soteriologische Deutung des Kreuzes zustande.³⁴⁶ Die beiden anderen Deutungen bringen eigentlich keine neue Erkenntnis. Daß Gott alles durchdringt, regiert und erhält, muß nicht mit dem Kreuz Christi begründet werden.³⁴⁷ In der *or cat* wird dieser Zusammenhang klar: Es hängt mit dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung zusammen, daß die Welt, die ganze Schöpfung nicht mehr zerrissen ist, sondern in Christus wieder verbunden wird und durch ihn zusammenwächst. Sein Tod und seine Auferstehung bringen der Welt wieder Harmonie und Symphonie, weil durch seine Auferstehung die durch den Fall des Menschen verursachte Nichtvermittlung der Teilhabe am Göttlichen überwunden wurde.

³⁴² *trid spat* GNO I 300,4-12; Übs. H.DROBNER, *Drei Tage*, S.33

³⁴³ 'αὐτό' bezieht sich entweder auf 'σχῆμα' oder auf 'σταυρός'.

³⁴⁴ *or cat* 32.6 PG.80,57ff = Sr.119,6-10. D.BALÁS hat zwar auf diesen Unterschied hingewiesen, hat ihn aber theologisch nicht ausgewertet. ibd. S.312 Er sieht in den Ausführungen zum Kreuz in der *or cat* lediglich eine Bestätigung des zu *trid spat* Gesagten. Die Verschiedenheit der drei Texte könnten zwar keinen konkreten Hinweis auf die Chronologie geben, widersprechen aber der angenommenen Reihenfolge *Eun III*, *trid spat* und *or cat* nicht. ibd. 313

³⁴⁵ Vgl. zur stoischen Terminologie H.DROBNER, *Drei Tage*, S.154f

³⁴⁶ Vgl. D.BALÁS, *Cross*, S.312 "a more soteriological bent"

³⁴⁷ Aber dennoch braucht diese Deutung des Kreuzes nicht als Armut der Soteriologie Gregors gewertet werden, wie P.ZEMP, S.56, es tut. D.BALÁS verweist zu Recht darauf, daß Gregor vor jedem dieser Texte, in denen er das Kreuz so auslegt, die Bedeutung von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Christi klar herausgestellt hat. Aber erst in der *or cat* wird der Zusammenhang wirklich formuliert.

3.7. Das Verhältnis von Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi

In dem bisher Dargestellten ist die Auferstehung Christi als das entscheidende Heilsereignis im Christusgeschehen festgestellt worden. Daher muß nun gefragt werden, welche Bedeutung unter diesem Aspekt dem Tod und der Geburt Christi zukommen. Tod und Auferstehung sind bei Christus zwei Ereignisse eines Geschehens, die nicht voneinander getrennt werden können. Ohne den Tod hätte die Auferstehung nicht stattfinden können. Weil die Auferstehung notwendig mit dem Tod verbunden ist, wird sie ja als un-göttlich bestritten.³⁴⁸ Wenn auch die lebensschaffende Wirkung nicht von seinem Tod ausgeht, sondern von seiner Auferstehung, ist der Tod Christi doch die unabdingbare Voraussetzung für die Auferstehung und damit für die Rettung des Menschen.³⁴⁹ Wenn der Mensch in Christus nicht den wirklichen Tod eines Menschen erlitten hätte, dann wäre in der Auferstehung, die diesen Tod überwinden soll, nicht der menschliche Tod, der Tod des Leibes und der Seele überwunden. Diese Erkenntnis ist im *antirrh* als Argument gegen die Verkürzung des Menschseins Christi gegen Apolinarius eindeutig formuliert. Nur durch das Erleiden des Todes und die Überwindung des Todes in der Auferstehung ist der Tod, die Folge der Sünde wirklich vernichtet.

Es ist deutlich, daß in diesem Denken der Tod selbst keine soteriologische Bedeutung als Sühne oder Opfertod hat.³⁵⁰ Nur sehr selten klingen Opfervorstellungen im Zusammenhang mit Christi Tod - zumeist in biblischen Formulierungen - an. Ein deutliches Beispiel finden wir in der Osterpredigt *trid spat* im Zusammenhang des letzten Abendmahls Christi. Christus bringt sich selbst Gott als Opfer dar. Er ist das Lamm, das für die Sünden aller stirbt.³⁵¹ Um diese Aussage richtig bewerten zu können, muß die Absicht des ganzen Abschnittes beachtet werden. Es geht um das letzte Abendmahl. Gregor will dadurch, daß er das Abendmahl als Vorwegnahme des Todes deutet, die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Christi erklären. Die Vorwegnahme des Opfers soll beweisen, daß Christus sich freiwillig und wissentlich in den Tod begeben hat. Dies ist ein wichtiges Argument aus der Eunomianischen und Apolinarischen Kontroverse.³⁵² Deutlich ist, daß in diesem Zusammenhang der Opfergedanke nicht notwendig ist, es geht lediglich um

³⁴⁸ *or cat* 9.1 PG.40,53 = Sr.53,5f

³⁴⁹ Vgl. K.HOLL, S.232; R.WINLING, *resurrection du Christ*, S.35

³⁵⁰ R.WINLING, *resurrection du Christ*, S.22; vgl. W.VÖLKER, S.54-55. Deshalb ist es falsch, wenn R.SCHWAGER, *Tausch*, S.17, schreibt, daß viele Aussagen Gregors über die Fleischwerdung des Logos vom Tod her gedeutet werden müssen. Richtig an dieser Erkenntnis ist, daß die Aussagen über die Inkarnation von ihrem Ende her interpretiert werden müssen. R.SCHWAGER ist aber aufgrund seiner Thematik zu sehr auf den Tod Christi fixiert.

³⁵¹ *trid spat* GNO IX 287,15 u.288,9f; vgl. dazu H.DROBNER, *Drei Tage*, S.111

³⁵² Vgl. E.MÜHLENBERG, *Selbstmächtigkeit*, passim; K.HOLL, S.235; J.LENZ, S.113; Stellen siehe H.DROBNER, *Drei Tage*, S.111

die freiwillige Hingabe in den Tod. Der Opfergedanke ist durch die angeführten Bibelstellen eingebracht. Er ließe sich, wenn er ein wirkliches theologisches Gewicht hätte, auch nicht mit den Ausführungen über die Überlistung des Widersachers, die wir auch in *trid spat* finden,³⁵³ vereinbaren.

Im Blick auf die Geburt Christi kann Ähnliches beobachtet werden. Der Tod kann nur geschehen, wenn die Geburt vorausgegangen ist. Gerade in der Phase der Entwicklung, in der Gregor die Auferstehung Christi als das wichtigste Heilsereignis und den Tod als die notwendige Voraussetzung der Auferstehung erkannt hatte, bemüht er sich, wie seine Weihnachtspredigt *diem nat* zeigt,³⁵⁴ um eine Aufwertung des Festes der Geburt Christi. Dieses auffällige zeitliche Zusammentreffen wird einerseits historisch bedingt sein - man fing, wie H.USENER³⁵⁵ gezeigt hat, erst in diesen Jahren im Osten an, das Weihnachtsfest zu feiern -, es ist aber andererseits auch inhaltlich bedingt. Es gibt für Gregor wichtige theologische Einsichten und Denkstrukturen, die es ihm erlauben, die Bedeutung des Festes der Auferstehung auf das der Geburt zu übertragen.

*Der Gegenstand des heutigen Festes ist das Geheimnis des wahren Zeltbaus. Denn darin wird das menschliche Zelt aufgeschlagen durch den, der unsertwegen den Menschen anzog. Darin werden unsere vom Tode zerstörten Zelte wieder aufgebaut, durch den, der am Anfang unsere Hütte aufgebaut hatte.*³⁵⁶

Mit den Begriffen des Laubhüttenfestes deutet Gregor schon das Geburtsfest als Überwindung der Todesmacht. Wenig später zählt er die Wirkungen des Geburtsfestes Christi auf:

Die Finsternis, der Teufel ist dem Licht gewichen. Der Gefallene ist aufgerichtet, der Feind versöhnt, der Verbannte zurückgerufen, der aus dem Leben Gestoßene ist wieder ins Leben gebracht, der Gefangene wieder in königliche Würde eingesetzt, der im Tod Gefesselte wieder befreit. Die Pforten des Todes sind zertrümmert.

Die Wirkungen, die Gregor hier dem Weihnachtsfest zuschreibt, gelten allgemein eher als die des Osterfestes. Genau darin liegt die Absicht dieses Abschnittes der Predigt. In Anlehnung an 1.Kor.15,21 bzw. Röm 5,12 formuliert Gregor dann *Durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Rettung*.³⁵⁷ Bewußt formuliert er das neutestamentliche Zitat um, denn es geht ihm gerade darum, die Bedeutung von der Auferstehung auf die Geburt zu übertragen. Deshalb spricht er allgemein von Rettung.

Niemand soll meinen, daß dem Geheimnis des Osterfestes allein dafür Dank gebührt. Denn man muß ja bedenken, daß Ostern das Ende der Oikonomia ist.

³⁵³ *trid spat* GNO IX 280,14ff

³⁵⁴ Zur Datierung siehe 201ff

³⁵⁵ H.USENER, Das Weihnachtsfest, Kapitel I bis III. Bonn, Cohen 1889, S.247

³⁵⁶ *diem nat* PG 46 1128,15ff = F.MANN 263

³⁵⁷ *diem nat* PG 46 1148,13 = F.MANN 288f

Wie kann aber das Ende geschehen, wenn nicht der Anfang vorangegangen wäre ... Folglich sind die Güter des Osterfestes ein Teil der Lobpreisungen über die Geburt.³⁵⁸ Alles was der Geburt Christi folgte, die Heilungen, die Wunder, die Verkündigung, das alles ist die Gnade des gegenwärtigen Festes, denn es bildet den Anfang der folgenden Güter.³⁵⁹

Wir finden hier wieder die für Gregor typische Denkstruktur, daß im Anfang des Heilshandelns Gottes alles Folgende und vor allem das Ende schon mit enthalten ist, zwar keimhaft, potentiell, aber, da es in dem Geschehen um das Handeln Gottes geht, nicht ungewiß. So wie die Auferstehung Christi als Anfang für die Auferstehung aller erkannt wurde und in ihr schon die Rettung aller beschlossen liegt, so wird nun diese Bedeutung der Auferstehung Christi auf das übertragen, was der Auferstehung notwendig vorausgehen mußte, die Geburt. In diesem Sinne liegt schon in der Geburt das Heil für alle Menschen eingeschlossen.³⁶⁰

Wichtig ist, daß die Inkarnation allein noch nicht diese Bedeutung hat, sie erhält sie erst durch die Auferstehung. Sie ist aber die notwendige Voraussetzung, denn wer nicht geboren ist, kann nicht sterben und auferstehen. Diese Gedanken hat Gregor in der *or cat* ganz deutlich hervorgehoben.³⁶¹ Inkarnation und Tod haben, von der Auferstehung losgelöst betrachtet, keine eigene Bedeutung. Beide bekommen ihre Bedeutung erst von der Auferstehung her. So müssen alle Aussagen Gregors über die Inkarnation und den Tod immer von dem Ende, dem Skopos, nämlich der Auferstehung und Erhöhung her betrachtet und verstanden werden. Damit trägt Gregor seiner christologischen Erkenntnis Rechnung, daß einerseits nicht die Inkarnation ansich, dh. die Verbindung Gottes mit Leib und Seele des Menschen, sondern erst die in der Auferstehung vollzogene völlige Umwandlung des Menschlichen ins Göttliche das christologisch bedeutsame Ereignis ist, daß dies aber andererseits ohne jene enge Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in der Inkarnation nicht möglich gewesen wäre.³⁶²

3.8. Die Eschatologie

Deutlich ist gezeigt worden, daß für Gregor die Wiederbringung aller nicht, wie vielfach angenommen, durch die Einheit der Menschheit garantiert wird. Prinzip der Apokatastasis aller ist vielmehr die Unendlichkeit Gottes, konkreter: die Unendlichkeit der Güte Gottes, und die damit gegebene Endlichkeit des Bösen.³⁶³ Mit dieser Grundlegung der Eschatologie in der Gottesleh-

³⁵⁸ *diem nat* PG 46 1148,25-30 = F.MANN 289f

³⁵⁹ *ibid.* 1148,39-40 = F.MANN 290

³⁶⁰ Zu dieser Denkstruktur siehe S.155ff, S.220ff und 257ff; vgl. auch R.HÜBNER, *Einheit*, S.97

³⁶¹ *or cat* 32.2 PG.80,4ff = Sr.115,15f

³⁶² Siehe S.191ff und S.277ff

³⁶³ Vgl. R.HÜBNER, *Einheit*, S.63; auch schon K.HOLL, S.208 und F.LOOFS, S.153

re steht Gregor ganz in der Tradition des Origenes. Die Wiederbringung aller ist ein notwendiger Schlußpunkt der vom Gottesbegriff aus entfalteten Soteriologie. K.HOLL formuliert dies klassisch so: "Der Gedanke, daß die Allmacht Gottes auch in einer ewigen Strafe sich zur Genüge erweise, wäre Gregor wie Origenes als eine Barbarei erschienen."³⁶⁴ Da Gregor den Gedanken der Strafe aus diesem Geschehen fast ganz heraushält und in der Reinigung einen positiven Sinn sieht, kommt er notwendig aufgrund der Endlichkeit des Schlechten zu dem Schluß, daß der positive, von Gott gewollte Prozeß der Reinigung vom Schlechten irgendwann einmal zu seinem guten Ende kommen muß, wenn alles Schlechte vertilgt sein wird. Diese Gedanken finden wir wie eine Selbstverständlichkeit durchgängig in Gregors Werken.

In *an et res* beispielsweise kommt Gregor eher beiläufig auf diese Thematik zu sprechen. Im Dialog hatte er Phil.2,10 gegenüber Makrina als einen Schriftbeweis für den Hades zitiert. Makrina gibt daraufhin eine interessante Auslegung dieses Verses:

Paulus deute hier an, *daß einst ein Zusammenklang der ganzen vernünftigen Natur im Guten geschehen werde.*³⁶⁵ Die drei Ortsbestimmungen bezeichnen die drei Klassen der vernünftigen Schöpfung: die Himmlischen sind die von Anfang an körperlosen, vernünftigen Wesen, nämlich die Engel, die Irdischen sind die mit Fleisch verbundenen vernünftigen Wesen, die Menschen, und die dritte Klasse sind die durch den Tod vom Fleisch getrennten, vernünftigen Seelen. In diesen Bereich gehören, das wird eigens nachgeschickt, auch vernunftbegabte, körperlose Geister und Dämonen, die nach der allgemeinen Auffassung und auch nach der Überlieferung der Schrift als vom Guten abgefallene Naturen dem Menschen feindselig gegenüberstehen und ihm schaden wollen. Makrina beendet die Auslegung von Phil.2,10 mit dem Hinweis darauf, daß Paulus damit sagen will, *daß, wenn dann nach großen Umläufen der Aionen die Schlechtigkeit vernichtet sein wird, nichts außer dem Guten übrigbleiben wird, sondern daß auch von jenen das Bekenntnis der Herrschaft Christi einstimmig sein wird.*³⁶⁶

Selbst eine noch so große Schlechtigkeit hindert die endliche Überwindung des Schlechten und die letztliche Harmonie und Symphonie der Schöpfung im Christusbekenntnis nicht, da sie in immer noch größeren Umläufen getilgt werden kann. Deshalb kann es keinen doppelten Ausgang der Heilsgeschichte geben. Am Ende wird Gott alles für alle sein.³⁶⁷

Trotz der letztlichen Rettung aller geht von dem endzeitlichen Geschehen doch eine Motivation zum tugendhaften Leben aus. Gregor verknüpft den Gedanken der Apokatastasis aller mit dem Gedanken von der Auferstehung zum Gericht. Es gibt eine Auferstehung zum Leben und eine zum Gericht, wie es Joh.5,28 u.29 belegt wird.³⁶⁸ In *sanct pasch* spielt der Gerichtsgedan-

³⁶⁴ K.HOLL, S.208

³⁶⁵ *an et res* 9.2 PG 46 72A

³⁶⁶ *ibd.* 72B

³⁶⁷ Vgl. *tunc et ipse* GNO III/2 passim

ke noch eine bedeutende Rolle für die Begründung der Auferstehung: ohne Auferstehung kein Gericht, ohne Gericht keine Tugend.³⁶⁹ In diesen Zusammenhängen wird auch noch von Züchtigung und Strafe gesprochen.³⁷⁰ Das kann zum einen an der homiletischen Situation, zum anderen aber auch an der frühen Entstehungszeit dieser Predigt liegen. Später werden diese Aussagen von der Auferstehung zum Gericht mit den wesentlich häufiger vorkommenden Aussagen von der Reinigung von der Schlechtigkeit interpretiert.³⁷¹ Die einen werden gleich in den Endzustand gelangen - Auferstehung zum Leben -, die anderen bedürfen zuvor noch der Reinigung - Auferstehung zum Gericht. Die Schmerzen, die bei dieser Reinigung notwendig entstehen, können Motivation zum tugendhaften Wandel schon im irdischen Leben sein. In diesem Zusammenhang spielt die Taufe eine große Rolle. In der Taufpredigt *diem lum* sagt Gregor beispielsweise, daß die Getauften von Schuld und Strafe frei sind, weil sie durch das königliche Geschenk von der Rechenschaft befreit sind.³⁷² Diesen Zusammenhang hat Gregor in der *or cat* ausführlich behandelt. Er hat dabei gezeigt, daß das Wasser der Taufe allein noch nicht ausreicht, es muß auch das der Taufe entsprechende Leben in der Nachahmung Gottes folgen. Diese Gedanken finden wir dann in *perf* und *vit Moys* wieder.³⁷³

Am Ende der Reinigung steht die gleiche Teilhabe aller an Gott. Alle werden in gleicher Weise die Gottebenbildlichkeit verwirklichen. Dadurch werden sie alle in Christus eins, sie werden eine Vielzahl von Gleichen werden. Am Ende trennt kein Unterschied im Grad der Teilhabe am Guten mehr von Gott und voneinander. So wird im Endzustand kein Geschöpf mehr der Herrschaft Gottes entzogen sein, weil alles Schlechte, das von Gott trennt, vernichtet sein wird. Das soll abschließend mit einem Abschnitt aus *mort* gezeigt werden.

Wir sehen, schreibt Gregor, *keinerlei Notwendigkeit, daß in den durch die Auferstehung Verwandelten dergleichen Unterschied zu sehen ist, wie ihn jetzt die Natur wegen der Abfolge der Generationen notwendig aufweist, ... vielmehr zweifeln wir nicht, daß ein einziges Geschlecht aller sein wird, wenn wir alle ein Leib Christi geworden sind, in dem einen Charakter geformt, wenn in allen in gleicher Weise das göttliche Bild aufgeleuchtet ist.*³⁷⁴

Im endzeitlichen Zustand gibt es kein zeitliches Nacheinander von Generationen, sondern nur ein "Zugleich". Auch insofern wird der eigentliche gottgewollte Zustand hergestellt. Diese Aussagen stimmen mit denen von *op*

³⁶⁸ *sanct pasch* GNO XI 268,23; *ref Eun* 19 GNO II 320,2; *perf* 12 GNO VIII/1 204,1; vgl auch *an et res* 18.5 PG 46 157BC

³⁶⁹ *sanct pasch* GNO IX 264,12; 265,11.27

³⁷⁰ *ibd.* 268,12

³⁷¹ *diem nat* PG 46 1133C; *or cat* 35.13-14 PG.92,8 = Sr.137,8ff

³⁷² *diem lum* GNO IX 224,15ff

³⁷³ Vgl. *perf* passim; *vit Moys* GNO VII/1 74,6-10

³⁷⁴ *mort* GNO XI 63,3-11; Übs.R.HÜBNER, Einheit, S.213

hom 16 über den "Urzustand" überein. Solche Vorstellungen vom endzeitlichen Geschehen finden wir in vielen Werken Gregors, so auch in der *or cat*.³⁷⁵

Ein besonderes Problem der Eschatologie ist die Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Die beiden Definitionen der Auferstehung machen dieses Problem deutlich. Auferstehung ist die Wiedervereinigung der im Tode getrennten Leib und Seele und die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen. Die Auferstandenen sind ja keine reinen Geister. Reine Geister sind die Seelen nur ohne den Leib. Es kommt in der Auferstehung aber gerade auf die Wiederausammenfügung beider an. Nur die Verbindung von Leib und Seele wird Mensch genannt, also ist auch nur die Wiedervereinigung beider eine wirkliche Auferstehung des Menschen. Wie ist aber die Leiblichkeit zu denken. Ist sie mit unserem irdischen Körper aus Fleisch und Blut identisch, oder ist sie anders?

In der *or cat* behandelt Gregor diese wichtige Frage nicht, obwohl ihn gerade diese Problematik in den frühen Werken sehr intensiv beschäftigt hat. War für ihn diese Problematik zur Zeit der Abfassung der *or cat* nicht mehr aktuell, weil ihm die kritischen Fragen und wichtigen Problemstellungen der christlichen Häretiker, Eunomius und Apolinarius, wichtiger waren als die Probleme der heidnischen, außenstehenden Kritiker des Christentums? Oder meint Gregor diese Problematik in den frühen Werken hinreichend behandelt zu haben? Wir finden aber keinen Hinweis auf diese Werke. Oder umgeht Gregor das Thema, weil er selbst noch keine überzeugende Lösung gefunden hat und daher im Laufe seiner Entwicklung schon verschiedene Aussagen zu diesem Thema gemacht hat? Soviel ist jedoch deutlich: Gregor geht davon aus, daß Auferstehung nur dann Auferstehung ist, wenn der Leib nicht ausgeschlossen bleibt. Das "Wie" der Leiblichkeit zu behandeln, übersteigt, so könnte man aus dem Fehlen schlußfolgern, das Fassungsvermögen der Unterwiesenen und die Möglichkeiten unserer Worte. Mit solchen Argumenten versucht Gregor zu erklären, warum er nicht ausführlicher auf die letzten Dinge einzugehen gedenkt.³⁷⁶ Dies gilt auch für die Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

In vier Werken hat Gregor sich zu diesem Thema geäußert: *op hom*, *sanct pasch*, *an et res* und *mort*. Da *mort* durch keinen einzigen äußeren Hinweis eindeutig vor oder nach *op hom* und *an et res* zu datieren ist und wir dies Werk daher nur relativ durch den Inhalt datieren können,³⁷⁷ ist es

³⁷⁵ *an et res* 9.2 PG 46 72Aff; *ibid.* 13.5 104A-105; *tunc et ipse* GNO III/2 13,21ff; *ibid.* 16,1ff; *ibid.* 17,13ff; *mort* GNO IX 51,16ff; *ibid.* 65,24ff; *inscr* 2.5 GNO VI 86-87; *inscr* 2.6 GNO VI 101,2ff und öfter.

³⁷⁶ *or cat* 40.7-8 PG.104,42ff = Sr.163,1ff

³⁷⁷ J.DANIÉLOU scheint selbst zu verschiedenen Zeiten verschiedene Datierungen angenommen zu haben: In 'chronologie des oeuvres', S.160, und 'tuniques des peaux', S.359, stellt er *mort* in die frühe Phase, während er in 'resurrection du corps', 169f, davon auszugehen scheint, daß *mort* nach *op hom* und *an et res* entstanden ist. Leider hat J.DANIÉLOU in diesem Auf-

umstritten, ob Gregor von einem stärker von Methodius beeinflussten Denken zu einer eigenen, eher origenistisch zu nennenden Sicht gekommen ist, oder umgekehrt. Die gesamte Tendenz der Entwicklung spricht eher für die erste Entwicklung. Die umgedrehte Reihenfolge,³⁷⁸ nach der Gregor die ethische Konzeption durch eine materialistische abgelöst hat, ist m.E. unwahrscheinlich. Diese Korrektur wäre dann im Gang der Entwicklung Gregors ein Rückschritt, den er seinerseits in den späten Werken wieder korrigiert hätte.³⁷⁹ Man müßte also in Gregors Denken eine doppelte Wende in diesem Punkte annehmen.

In *op hom* und *an et res* argumentiert Gregor sehr materialistisch, um eine Identität des irdischen Körpers mit dem Auferstehungsleib zu garantieren. In diesen Werken geht er davon aus, daß auch im Tod die Seele bleibende Verbindung mit allen noch so sehr zerstreuten Leibteilchen behalte. Daß er dabei inkonsequenterweise den Tod als Trennung von Leib und Seele nicht ernst nimmt, um die christliche Lehre der Auferstehung zu verteidigen, ist schon bemerkt worden.³⁸⁰ Die Identität der in der Auferstehung wieder zusammengebrachten Elemente wird so durch die Seele garantiert. Derselbe Leib ersteht auf. So ist die Auferstehung eine Auferstehung eben des Menschen, der gestorben ist. Nur so, meint Gregor in seinem materialistischsten Werk, der frühen Osterpredigt *sanct pasch*, kann die Auferstehungshoffnung Antrieb zur Tugend sein, denn nur, wenn beide, Leib und Seele auferstehen, kommen die Teile, mit denen der Mensch gesündigt hat, auch wirklich ins Gericht. Deshalb sagt er den Hörern, daß das Verwese, Verfauelte, Vertrocknete, Verbrannte wieder zur natürlichen Verbindung zusammengebracht wird,³⁸¹ denn eine Wiederherstellung aus den vorhandenen Elementen sei doch viel leichter als die Erschaffung aus dem Nichts.³⁸² Die Seele erhält also nach dieser Auffassung dieselben Elemente, die ihr im irdischen Leben als Leib gedient haben. Mit diesen Gedanken, mit denen er die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Menschen garantieren will, steht Gregor ganz in der Tradition von Athenagoras und Methodius.³⁸³ Wie materiell bei diesen Vorgängern gedacht wurde, zeigt das von ihnen behandelte Problem der Leibteilchen, die nacheinander von zwei Lebewesen gebraucht wurden. Diese Problematik greift Gregor nicht auf. Es ist erstaunlich und zeigt die

satz die beiden Konzeptionen nur nebeneinander gestellt, ohne nach den Motiven der Veränderung zu fragen. Er sieht die Veränderung offensichtlich nur in den jeweiligen Adressaten der verschiedenen Schriften.

³⁷⁸ Vgl. T.J.DENNIS, S.64; zuletzt vertreten in einem Vortrag in Oxford 1987 durch L.R.HENNESSEY, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Resurrected Body*

³⁷⁹ Vgl. *mort* GNO IX 63ff mit *cant 15* GNO VI 466,5ff; siehe R.HÜBNER, *Einheit*, S.213f und S.227f

³⁸⁰ Siehe S.242ff

³⁸¹ *sanct pasch* GNO IX 252

³⁸² *ibd.* 263,28-264,2

³⁸³ Vgl. van WINDEN, *passim*

Unausgereiftheit der Gedanken, daß diese grob-materialistische Vorstellung von den Auferstehungsleibern gerade in den Werken zu finden ist, in denen Gregor die grobe Leiblichkeit als Folge der Sünde ansieht. Gregor vermittelt diese Gedanken nicht, er hat offensichtlich die Spannung nicht gesehen. Dabei wäre eine Vermittlung folgender Art ganz einfach: Der grobe Leib ersteht auf zum Gericht und zur Läuterung, denn er ist der Täter der Sünde. Am Ende der Läuterung steht dann die feine Leiblichkeit.

Es gibt aber in *op hom* und *an et res* auch schon Anzeichen zur Überwindung der materialistischen Gedanken. In *op hom* 27 führt Gregor aus, daß die Seele nur die besonderen Teile durch ihre Wiedererkennungskraft an sich zieht. Obwohl der Körper des Menschen sich im Laufe des Lebens verändert, bleibt seine typische Gestalt, das εἶδος. Dieses stets Gleichbleibende verbindet sich wieder mit der Seele, indem die Seele die damaligen Elemente wieder an sich zieht.³⁸⁴ In *an et res* spricht Gregor von den *Grundelementen, die von Anfang an sein (sc. des Menschen) εἶδος gebildet haben*.³⁸⁵

Hier liegt die Inkonsistenz des Denkens, auf die schon J.DANIÉLOU³⁸⁶ aufmerksam gemacht hat. Warum muß Gregor bei der Wiederherstellung desselben εἶδος unbedingt an denselben Elementen festhalten? Hätte die Form allein nicht schon die Identität gesichert? Durch das Festhalten an der Identität der Elemente fällt es ihm schwer, den Endzustand vom irdischen zu unterscheiden. Beides muß er irgendwie vermitteln. Das zeigt sich beispielsweise in *an et res* 14. Dort spricht Gregor über den Zustand der Wiederhergestellten:

Er ist nicht so *dick und schwer*, sondern *feiner und ätherischer*. Die Körper sind zwar aus demselben Stoff, aber in besserer und herrlicherer Schönheit.³⁸⁷

Der Kontext dieser Äußerung jedoch deutet auf ein ganz anderes Verständnis der so materialistischen Ausdrucksweise. Es geht um ethische Sachverhalte, um den Lauf zurück zum Guten. Dazu müssen wir das *Schwere*, Irdische, Schwerfällige von der Seele abschütteln. Damit kann nicht die Abschüttelung des Leibes im Tode gemeint sein, denn abschütteln kann man nach Gregors Ansicht nur, was nicht wesentlich zur Natur gehört.³⁸⁸ Es ist die Reinigung von der συμπάθεια mit dem Leiblichen, die Reinigung vom πάθος, von der Herrschaft des Leibes über die Seele, des Fleisches über die Vernunft. Das geschieht durch Reinigung, durch die Ausrichtung des Verlangens auf das Bessere statt auf die leiblichen Güter und sinnlichen Annehmlichkeiten. So findet die Verähnlichung des Menschen mit dem Verwandten, Reinen statt.³⁸⁹ Dieser ethische Zusammenhang führt zu der Über-

³⁸⁴ *op hom* 27 PG 44 225

³⁸⁵ *an et res* 9.1 PG 46 72A

³⁸⁶ J.DANIÉLOU, resurrection du corps, S.164

³⁸⁷ *an et res* 14.1 PG 46 108A

³⁸⁸ *an et res* 8.4 PG 46 53C

legung, ob mit der "feinen" Leiblichkeit nicht eine Leiblichkeit ohne πάθος gemeint sein könnte, ob also die materialistische Sprache nur bildhafte Sprache ist.

Wenn diese Überlegungen zutreffend sind, könnte man hier schon die spätere Deutung des Auferstehungsleibes von *mort* finden.³⁹⁰ In *mort* scheint Gregor die Abkehr von seiner zu materialistischen, am Antiorigenismus des Methodius orientierten Auferstehungslehre hin zu einer eigenen, teilweise stärker von Origenes beeinflussten Theologie ausführlich zu begründen und darzustellen. Bei der Beschreibung des Auferstehungsleibes erweist sich dies am deutlichsten. Gestalt und Aussehen sind nicht in Ähnlichkeit zu unseren jetzigen Eigentümlichkeiten zu denken³⁹¹. Alle Eigentümlichkeiten des Körperlichen, Schwere, Farbe, Gestalt, Umfang werden ins Göttlichere verwandelt.³⁹² Im Anschluß an die bereits wiedergegebenen Gedanken³⁹³ über den Endzustand schreibt Gregor:

Was wir aber an Stelle dieser Eigentümlichkeiten in der Verwandlung der Natur empfangen werden, das, meinen wir, liegt jenseits aller Denkmöglichkeiten ... Vielleicht wird man also nicht ganz fehl gehen, wenn man als die erkennbare Gestalt eines jeden die so und so geartete Eigentümlichkeit seiner Sittlichkeit bezeichnet, ... denn wie jetzt die Veränderung der in uns befindlichen Elemente in irgendeiner Hinsicht die Unterschiede der Gestalten in jedem bewirkt, ... so, scheint mir, werden dann das, was die Gestalt eines jeden formt, nicht diese Elemente sein, sondern die Eigentümlichkeiten der Bosheit oder der Tugend, deren jeweils so oder so geartete Mischung miteinander die Gestalt so oder anders macht, sie werden die Charakteristika sein, wie ja auch etwas Ähnliches im gegenwärtigen Leben zu beobachten ist, ... So, scheint mir, werde der Mensch, wenn die Natur zum Göttlicheren verwandelt ist, in seiner Gestalt durch seine Sittlichkeit bestimmt, wobei er nicht etwas anderes sein und als etwas anderes erscheinen wird. Er wird vielmehr als ebendies erkannt werden, was er auch tatsächlich ist, nämlich als beherrscht, gerecht, sanftmütig, rein ... Aufgrund eben solcher hinsichtlich des Guten und des Gegenteils zu sehenden Eigentümlichkeiten werden die einzelnen voneinander gleichsam in verschiedene Gestalten geschieden, bis die göttliche Schönheit, in der wir im Anfang gebildet wurden, in allen als eine einzige aufleuchten wird, wenn der letzte Feind, wie der Apostel sagt, vernichtet und die Bosheit gänzlich aus allen Seienden ausgeschlossen ist.³⁹⁴

³⁸⁹ *an et res* 13.4-14.1 PG 46 101C-105D; vgl. auch *ibd.* 18.1 148AC

³⁹⁰ Anders wertet T.J.DENNIS, S.67

³⁹¹ *mort* GNO IX 62,9f

³⁹² *mort* GNO IX 63,1-3 Man beachte den Komparativ. Vgl. auch die Parallelen in der Christologie

³⁹³ Siehe S.275f

³⁹⁴ *mort* GNO IX 63,11-66,3; Übs. R.HÜBNER, Einheit, S.213

4. DIE CHRISTOLOGIE GREGORS IN IHRER ENTWICKLUNG BIS ZUR *ORATIO* *CATECHETICA*

Nachdem die Bedeutung und die Wirkung Christi dargestellt ist, soll nun auf die wichtigsten Erkenntnisse der Christologie eingegangen werden. Gregor hat sie vor allem in den Werken der Eunomianischen und Apolinarischen Kontroverse, *Eun III*, *ref Eun*, *Theoph* und *antirrh*, entwickelt. Sie liegen daher auch den Aussagen der *or cat* zugrunde.

Die Christologie Gregors stand vor der Aufgabe, zwei soteriologisch bedingte Aussagen miteinander zu vermitteln. Es mußte von Christus das wahre Gottsein ausgesagt werden, denn nur die *Homousie* des Logos mit dem Vater garantiert, daß der Mensch wirklich gerettet ist. Zum anderen mußte das volle Menschsein ausgesagt werden können, denn nur das, was auch wirklich angenommen ist, ist auch erlöst. Es mußte also eine Lehre über Christus gefunden werden, die von Christus sowohl das wahre Gottsein, als auch das wahre Menschsein gleichermaßen aussagt. Denn sowohl durch eine Verkürzung des Gottseins, als auch durch eine Verkürzung des Menschseins wäre die Rettung des Menschen in Frage gestellt. Diesen Grundansatz der Christologie teilt Gregor mit Gregor von Nazianz und Basilius.³⁹⁵

Ein zweites Problem entstand mit der Anerkennung der wahren Gottheit Christi. Wie sind die Aussagen vom Leiden und Sterben Christi aufrecht zu erhalten, wenn doch von Gott die *'ἀπάθεια'* ausgesagt werden soll. Dies ist eines der wichtigsten Probleme, die Gregor in der *or cat* beschäftigen.

Zudem brachte die Kontroverse mit Eunomius und Apollinarius ein drittes Problem. Wie muß die Vereinigung von Gott und Mensch gedacht werden, und wie sind beide in dieser Vereinigung voneinander zu unterscheiden, so daß man nicht zwangsläufig dazu gebracht wird, eine Zweiheit von Logoi, Söhnen Gottes oder 'Christussen' anzunehmen - einen präexistenten und einen inkarnierten und erhöhten? Hinter diesem Problem stehen die Fragen: Erfährt die Gottheit durch Inkarnation, Tod und Auferstehung eine Veränderung und, wenn ja, welche?

Die erste und wichtigste christologische Erkenntnis, die Gregor vielleicht nach dem Studium der gegen Celsus gerichteten Apologie des Origenes³⁹⁶ gegen die Arianer und Apolinaristen entwickelt hat, ist die folgende: Der Logos hat sich mit einem vollständigen Menschen, mit einem Menschen aus Leib und Seele verbunden. Dabei hat er sich mit Leib und Seele gleicherma-

³⁹⁵ K.HOLL, S.221

³⁹⁶ Vgl. E.MÜHLENBERG, *Selbstmächtigkeit*, S.132 und S.135

Ben verbunden.³⁹⁷ Gregor begründet diese Erkenntnis soteriologisch: Beide, Leib und Seele sind durch die Sünde vom Tod betroffen. Daher bedürfen beide der Rettung. Deshalb ist die Rettung erst dann vollständig, wenn Gott sich mit beiden verbunden hat. Diese Argumentation finden wir in *Eun III* angedeutet³⁹⁸ und in *ref Eun* ausgeführt, wo Gregor diese christologische Erkenntnis mit der Entfaltung der Lehre vom Tod der Seele stützt.³⁹⁹ In der Osterpredigt *trid spat* wird diese soteriologische Argumentation vom doppelten Tod wiederholt und die daraus gewonnene Einsicht zur Lösung des christologischen Problems des Aufenthaltes Christi im Tode genutzt.⁴⁰⁰ Ausführlicher behandelt Gregor dies Problem im *antirrh.* Dabei greift er auch auf die in diesem Zusammenhang in *ref Eun* entwickelte Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf zurück. Der Herr nimmt das ganze Schaf auf seine Schulter, weil es sich von der Herde getrennt hat, und läßt dabei nicht ein Teil des Schafes ungerettet zurück.⁴⁰¹ Diese soteriologisch bedingte christologische Erkenntnis ermöglicht es Gregor, eine sehr detaillierte Erklärung von Tod und Auferstehung Christi zu geben.⁴⁰² Da Gott sich mit Leib und Seele gleichermaßen verbunden hat, bleibt er auch im Tod, d.h. auch in der Phase der Trennung von Leib und Seele, mit beiden untrennbar verbunden. Die Begründung dafür gibt Gregor später: Es ist die Sündlosigkeit Christi. Sie garantiert die Unverbrüchlichkeit der engen Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, da nichts außer der Sünde von Gott trennt.⁴⁰³ Den Beweis für die bleibende Verbindung von Leib und Seele mit der Gottheit sieht Gregor in der Tatsache, daß der Leib Christi nicht verwest und daß die Seele mit dem Schächer ins Paradies eingeht.⁴⁰⁴ Aufgrund der bleibenden Verbindung wird die Gottheit zum Prinzip der Wiedervereinigung beider. Im *antirrh* heißt es:

Aber nicht wird bei ihrer Trennung (sc. der von Leib und Seele) der Einfache und Unzusammengesetzte mitgetrennt, sondern er bewirkt im Gegenteil das Einssein. Er führt nämlich durch das ihm entsprechende Ungeteiltsein das Getrennte zur Einigung. Das zeigt sich, wenn es heißt: Gott erweckte ihn von den

³⁹⁷ Daß es sich nach Gregors Lehre dabei um einen konkreten Menschen und nicht um die allgemeine menschliche Natur handelt, haben gegen A.v.HARNACK, Dogmengeschichte II S.166ff, mit unterschiedlichen Argumenten K.HOLL, S.222, und E.v.IVANKA, Platonismus, S.194, und vor allem R.HÜBNER, Einheit, passim, hinreichend gezeigt.

³⁹⁸ *Eun III*/6 77 GNO II 213,9ff; Übersetzung siehe S.244f Anm.249

³⁹⁹ *ref Eun* 172-179 GNO II 384,29-388,8; Übersetzung siehe S.244ff

⁴⁰⁰ *trid spat* GNO IX 291,22-293,23

⁴⁰¹ *antirrh* GNO III/1 152,2ff; vgl. HÜBNER, Einheit, S.138ff

⁴⁰² Diese Konsequenz aus der Annahme von Leib und Seele hat er in *Eun III* noch nicht gezogen. Deshalb muß man annehmen, daß nicht die christologische Problematik von Tod und Auferstehung ihn zur soteriologischen Argumentation gebracht hat, sondern daß er die aus soteriologischen Erwägungen gewonnene Erkenntnis später zur Lösung des christologischen Problems genutzt hat.

⁴⁰³ *antirrh* GNO III/1 224,17ff. Diese Erkenntnis hat zuvor zur Lehre vom Tod der Seele geführt.

⁴⁰⁴ *ibid* 154,11f; vgl. *trid spat* GNO IX 291

*Toten. ... Der einziggezeugte Gott selbst erweckte den ihm beigemischten Menschen, indem er sowohl die Seele vom Leib trennte, als auch beide wieder vereinte. So geschieht die allgemeine Rettung der Natur. Von daher wird er auch "Anführer des Lebens" genannt. Denn in dem, der für uns starb und auferweckt wurde, versöhnte der einziggezeugte Gott die Welt mit sich selbst.*⁴⁰⁵

Wie in *or cat* 16 und 32 ist hier die Auferstehung Christi die Wiederverbindung der menschlichen Seele mit dem menschlichen Leib, weil Gott der Logos sich mit beiden unlöslich verbunden hatte. Die Einheit von Göttlichem und Menschlichem garantierte die Wiedervereinigung der im Tode getrennten Leib und Seele des von Gott in Christus angenommenen Menschen. Diese Erklärung des Todes und der Auferstehung Christi zeigt eine zweite sehr wichtige christologische Erkenntnis Gregors. Neben der engen Verbindung, der Einheit von Gott und Mensch wird auch die strenge Unterscheidung beider sehr deutlich herausgestellt. In Tod und Auferstehung handelt Gott, er erleidet nichts. Gott bleibt leidlos. Der Erleidende, der Passive in diesem Geschehen ist der angenommene Mensch. Der annehmende Logos leidet nicht und stirbt nicht, denn da er dem Vater wesenseins ist, ist er unvergänglich, unsterblich und leidlos. Er ist ja das Leben selbst. Gregor argumentiert im *antirr*:

*Wenn nämlich die Gottheit des Einziggezeugten selbst gestorben wäre, dann wären mit ihm auch zwangsläufig das Leben, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, das Licht und die Kraft gestorben.*⁴⁰⁶ Das alles ist der Logos. Er ist dies nicht nur qua Teilhabe, sondern vollkommen. *Wenn nun durch den Tod das Göttliche vernichtet ist, dann ist gleichzeitig mit dem Tod auch alles das mitvernichtet, was als eng mit seiner Gottheit verbunden angesehen wird.*⁴⁰⁷

Aus diesen Gedanken folgt: Wenn Gott, der Logos gestorben ist, dann ist auch Gott, der Vater, gestorben, denn der Sohn und der Vater sind gleichwesentlich Gott. Dann ist niemand da, der den Sohn aus dem Tode zurückruft. Folglich geschehen Leiden und Tod also nicht Gott, sondern nur dem von Gott angenommenen Menschen. Wichtig ist aber, daß Gott in dem Leidenden und Sterbenden ist. So nimmt er die Gemeinschaft mit dem Leiden und Sterben auf sich.⁴⁰⁸ Gregor muß sich diesbezüglich gegen einen Vorwurf des Apolinarius zur Wehr setzen.

*Da sie sagen, wir würden lehren, nicht Gott, sondern der Mensch habe gelitten, sollen sie das Folgende von uns hören: Wir bekennen, daß die Gottheit in dem Leidenden war; wir sagen aber nicht, daß die leidlose Natur leidend wurde.*⁴⁰⁹ Das gleiche gilt für Zeugung und Geburt. Gott wird nicht geboren, denn er ist vor allen Äonen und wird immer bleiben. Der Mensch, die menschliche Natur wird gezeugt und geboren - allerdings in einer gottgeziemenden Weise.

⁴⁰⁵ *antirr* GNO III/1 154,4-16

⁴⁰⁶ *ibd.* 136,26-28

⁴⁰⁷ *ibd.* 137,3-5

⁴⁰⁸ *ibd.* 153,2-4

⁴⁰⁹ *ibd.* 223,11-14

Aber in dem Augenblick dieser Zeugung und Geburt erscheint die Gottheit. Wenn die Gottheit nicht geboren und gestorben ist, dann braucht sie auch nicht aufzuerstehen, bzw. auferweckt zu werden, sondern sie selbst erweckt den Menschen, den Gefallenen. *Damit ist deutlich, daß auch das Leiden sich nicht so vollzog, daß die Gottheit litt, sondern so, daß sie in dem Leidenden ist und durch die enge Verbindung mit dem Leidenden sich sein Leid aneignete (sich mit diesem Leid vertraut machte).*⁴¹⁰

Gregor kann einerseits also klar Gottheit und Menschheit voneinander unterscheiden. Andererseits kann er aber auch aufgrund der engen unzerbrüchlichen Verbindung und der Anwesenheit der Gottheit in dem Menschen das dem Menschen Widerfahrene auf die Gottheit übertragen. Diese christologischen Hauptaussagen liegen zwar der *or cat* zugrunde, werden aber unverständlicherweise nicht ausgeführt. Sie wären ein vortreffliches Argument gegen den Vorwurf gewesen, der von der ἀπάθεια Gottes her argumentiert. So zeigt sich wieder, welche Schwächen die Argumentation der *or cat* wegen des Fehlens ausführlicher Erörterungen über die Christologie hat.

An diesem Punkte wird die Entwicklung in Gregors Christologie besonders deutlich. In seiner frühen Osterpredigt *sanct pasch* versucht Gregor, wie E.MÜHLENBERG in seinem Beitrag zu *sanct pasch*⁴¹¹ deutlich gezeigt hat, das Paradox des Osterfestes zu lösen. *Gott der Leidlose und Unsterbliche ist auferstanden.*⁴¹² Dabei vermeidet er es zwar, zu sagen, Gott der Unsterbliche sei gestorben, aber dennoch steht dieser Gedanke hinter der Aussage von der Auferstehung. Das ist das christliche Paradox der Osterbotschaft. Gregor versucht es durch den Hinweis auf die Freiwilligkeit und Selbstmächtigkeit Christi in diesem Geschehen zu lösen. Der Versuch gelingt nicht,⁴¹³ denn Gregor kann damit zwar zeigen, daß Gott nicht notwendig, zwangsläufig dem Tode unterworfen ist, aber es wird nicht klar, wie der Leidlose und Unsterbliche überhaupt leiden und auferstehen kann. Das im *antirrh* dieses Problem lösende Argument, *Christus starb durch sein Menschliches* ist in *sact pasch* eher nebenbei und beiläufig eingefügt.⁴¹⁴ Es ist nicht Fundament der Argumentation. Es wird für die Lösung des Problems überhaupt nicht genutzt. Gregor argumentiert nicht mit der Unterscheidung der Naturen. Die Schlußfrage, warum er dies nicht tut, "wenn doch diese Unterscheidung u.a. durch Gregor die Bedeutung einer dogmatischen Selbstbestimmung der christlichen Tradition gewann", läßt E.MÜHLENBERG am Schluß unbeantwortet,⁴¹⁵ er gibt jedoch im Laufe des Vortrages Hinweise zur Beantwortung dieser Frage. Indem er Origenes' Argumentation gegen Celsus darstellt, wird die Parallelität zu der späteren Argumen-

⁴¹⁰ ibd.224,14-17

⁴¹¹ E.MÜHLENBERG, Selbstmächtigkeit

⁴¹² *sanct pasch* GNO IX 247,26-248,1

⁴¹³ E.MÜHLENBERG, Selbstmächtigkeit, S.130

⁴¹⁴ *sanct pasch* ibd.248,23

⁴¹⁵ E.MÜHLENBERG, Selbstmächtigkeit, S.137

tation Gregors deutlich. E.MÜHLENBERG nimmt offensichtlich eine Entwicklung in der Origenesrezeption Gregors an, wenn er beispielsweise zu *Eun III* sagt: "Jetzt hat er Origenes dazu offensichtlich gelesen" oder zur *or cat* "Jetzt scheint Gregor die Argumente des Origenes genau zu kennen".⁴¹⁶ Diese Entwicklung Gregors ist der Schlüssel zur Lösung der Schlußfrage. Die Osterpredigt ist, wie auch schon an der soteriologischen Bedeutung Christi deutlich geworden ist, eine frühe Predigt Gregors. Das Argument der Unterscheidung der Naturen war noch nicht ausgereift. Erst später, vermutlich nach der Origeneslektüre und im Gegenteil zu Eunomius, hat Gregor die Unterscheidung der Naturen zur Lösung des christlichen Osterparadoxes ausgebaut.

In der späteren Christologie geht es Gregor nicht nur um die Unterscheidung der Naturen in Christus, sondern auch um die Folgen der engen Verbindung beider. Die enge Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Christus, die Gregor auch oft als Vermischung bezeichnet, führt seiner Meinung nach dazu, daß von der Erniedrigung, von Leiden und Tod Gottes gesprochen werden kann, wenn dabei klar ist, daß Gott nicht wahrhaft leidet, sondern im Niedrigen, Leidenden, Sterbenden sich dies in Freiheit aneignet. Ebenso können alle göttlichen Eigentümlichkeiten auf die menschliche Natur Christi übertragen werden. Es findet ein Austausch der Benennungen statt.⁴¹⁷ Betrachtet man aber jede Natur für sich, muß deutlich unterschieden werden. Der Austausch der Eigentümlichkeiten findet für die Gottheit nur auf der Ebene der Benennung statt. Gott kann aufgrund der engen Verbindung mit dem Niedrigen, Leidenden etc. ein sich Erniedrigender, Leidender etc. g e n a n n t werden. Für die menschliche Natur dagegen ist dies ganz anders. Sie bleibt in der Verbindung mit der göttlichen nicht unverändert. Die menschlichen Eigentümlichkeiten werden in göttliche umgestaltet. Dies vollendet sich in der Auferstehung. Die menschliche Natur geht in die göttliche auf, wie ein Tropfen Essig im weiten Meer. Dabei verschwindet sie nicht. Sie bleibt vorhanden, verliert aber ihre Eigentümlichkeiten.⁴¹⁸

Schon in *Eun III* hat Gregor diese Gedanken entfaltet. Dabei wird die enge Verflochtenheit der Ebenen der Benennung und der Sachebene eigens bedacht. Gregor argumentiert dort gegen den durch Eunomius erhobenen Vorwurf, die Kapadozier würden zwei Söhne, zwei Logoi kennen. Wir haben es in *Eun III* mit einem noch nicht ganz ausgereiften Stadium der Christologie Gregors zu tun. Er hat aus der Erkenntnis, daß Gott sich mit Leib und Seele verbindet, noch nicht die eben dargestellten Konsequenzen für die Erklärung von Tod und Auferstehung Christi gezogen. Von der Thematik her gesehen hätte diese Erklärung gut in den Zusammenhang gepaßt. Daher muß ange-

⁴¹⁶ ibd. 135

⁴¹⁷ Vgl. *Theoph* GNO III/1 127,15ff

⁴¹⁸ Siehe S.196 Anm.448

nommen werden, daß Gregor, als er *Eun III* verfaßte, noch nicht zu der christologischen Anwendung der soteriologisch bedingten Erkenntnis gekommen war. Daraus ergeben sich einige Undeutlichkeiten hinsichtlich der Aussagen von Tod und Auferstehung Christi, z.B. was die Unterscheidung von Subjekt und Objekt in diesem Geschehen betrifft. Der Tod wird wie üblich als Trennung von Leib und Seele begriffen. Daß aber die Auferstehung dadurch geschehen konnte, daß die Gottheit mit beiden verbundenen war, wird nicht deutlich gesagt. Gregor versucht dieses Defizit mit einem Bild zu kompensieren, das aber selbst auch undeutlich bleibt.⁴¹⁹

62 Denn auch wir betrachten das, was er (sc. Christus) durch das Fleisch gewirkt hat, und die göttliche Macht jedes für sich. Eunomius lehrt ähnlich wie wir, daß der Logos, der im Anfang war, im Fleisch erschienen ist. Und doch warf weder jemand anders noch er selbst sich vor, er lehre zwei Logoi, den einen, der im Anfang war, und den, der dann im Fleisch war. Denn er wußte, der Logos, der im Fleisch erschienen ist, ist derselbe, der im Anfang war. Es ist aber das Fleisch nicht mit der Gottheit identisch, bevor es selbst zur Gottheit umgestaltet worden ist. Daher muß man zwangsläufig das eine dem göttlichen Logos und das andere der Gestalt des Sklaven zuschreiben.⁴²⁰

63 Wenn Eunomius sich selbst aufgrund der gleichen Aussagen nicht der Zweiheit der Logoi anklagt, wie wird uns dann vorgeworfen, daß wir den Glauben in zwei "Christusse" teilen, wo wir doch sagen, daß der aus dem Leiden Erhöhte durch die Einigung mit dem wahren Herrn und Christus zu eben diesem Herrn und Christus geworden ist.⁴²¹ Wir wissen doch aus dem, was wir gelernt haben, daß die göttliche Natur immer ein und dieselbe ist und sich immer gleich verhält. Das Fleisch ist aber an sich das, was Verstand und Sinne von ihm wahrnehmen. Wenn es aber mit der Gottheit vermischt wird, dann bleibt es nicht mehr in seinen eigenen Grenzen und Eigentümlichkeiten, sondern wird vom Höheren und Mächtigeren aufgenommen. Es bleibt aber die Betrachtung der Eigentümlichkeiten des Fleisches und der Gottheit solange unvermischt, solange jede der beiden für sich betrachtet wird.

64 Zum Beispiel wenn ich sage, das Wort war vor der Zeit, das Fleisch aber ist am Ende der Tage geworden, dann kann keiner es umkehren und sagen, das Fleisch sei ewig, oder der Logos sei in der Zeit geworden. Das Fleisch hat eine passive Natur, der Logos aber eine aktive. Und weder ist jenes Schöpfer des Seienden, noch ist die Gottheit das Passive. Im Anfang war bei Gott der Logos. In der Erfahrung des Todes war zuerst der Mensch. Weder ist das Menschliche von Ewigkeit, noch ist das Göttliche sterblich.

65 Alles andere muß ebenso betrachtet werden: Weder macht die menschliche Natur den Lazarus wieder lebendig, noch beweint die leidensunfähige Macht den Daliegenden. Dem Menschen eigen ist die Träne, das Leben aber dem wahren Leben. ... Wer ist der Abglanz der Herrlichkeit? Was wird mit den Nägeln durchbohrt?

⁴¹⁹ Vgl. das Bild von der im Holz verborgenen Glut und die damit verbundene Partizipialkonstruktion *Eun III/3* 68 GNO II 132,7ff.

⁴²⁰ Anders übersetzt J. LENZ, S.100. Das entspricht seiner auf S.117 aufgestellten Bestreitung der fundamentalen Bedeutung der Auferstehung für die Umwandlung. Siehe S.285 Anm.426

⁴²¹ Es geht im weiteren Zusammenhang um die Auslegung von Act.2,36.

66 Welche Gestalt wird beim Leiden geschlagen? Welche von Ewigkeit verherrlicht? Wenn es auch keiner durch eine Lehre erklären kann, so ist doch klar, daß die Schläge dem Knecht zukommen, in dem der Herr ist, die Ehre aber dem Herrn, um den der Knecht ist. So wird durch die enge Verbindung und durch das Zusammenwachsen das, was jedem der beiden zukommt, auf beiden Seiten gemeinsam, indem der Herr die Sklavenstriemen auf sich nimmt und der Knecht durch des Herrn Ehre verherrlicht wird. Deshalb spricht man vom Kreuz des Ruhmes des Herrn, und jede Zunge bekennt, daß Jesus Christus der Herr zum Preise Gottes des Vaters ist.

67 Alles andere muß man genauso durchgehen. Wir unterscheiden das, was stirbt, von dem, was den Tod auflöst, und das, was erneuert wird, von dem, was erniedrigt wird. Es entäußerte sich die Gottheit, damit sie in der menschlichen Natur aufgenommen werden konnte; erneuert wird das Menschliche, indem es durch die Vermischung mit dem Göttlichen göttlich wurde. ...Als das dem Fleisch einwohnende wahre Leben nach dem Leiden zu sich selbst zurückkehrte, wurde auch das es umgebende Fleisch zugleich miterhoben, indem es durch die göttliche Unsterblichkeit von der Vergänglichkeit in die Unvergänglichkeit erhöht wurde.

68 Und wie ein in einem Holz innerlich verborgenes Feuer sich der Wahrnehmung durch das Sehen oder Berühren entzieht, wenn es aber wieder entfacht wird, dann doch in Erscheinung tritt, so wurde auch der, der im Tode war, umgestaltet. Der nämlich in Vollmacht die Seele vom Leibe trennte und zu seinem Vater sagte: in deine Hände lege ich meinen Geist, ... der die Schmach des Menschseins gering achtete, da er Herr der Herrlichkeit ist, dieser also entfachte in dem Heilshandeln des Todes gleichsam die in der Natur des Leibes verborgene Glut des Lebens durch die Macht seiner eigenen Gottheit. Er "erwärmte" den Gestorbenen wieder und mischte so dem geringen Erstling unserer Natur die Unendlichkeit der göttlichen Macht bei. Was er war, dazu machte er jenen: die Knechtsgestalt zum Herrn, den Menschen aus Maria zum Christus, den aus Schwachheit Gekreuzigten zu Leben und Macht und alles was im göttlichen Logos in frommer Weise gesehen wird, das bewirkte er auch in dem vom Logos Angenommenen. So erscheint nun der eine nicht mehr durch irgendwelche Unterscheidung von dem jeweils anderen gesondert, sondern die kümmerliche Natur, die entsprechend dem mit ihr Vermischten verwandelt wurde, empfängt durch die Hinaufmischung die Macht der Gottheit. Das entspricht dem, daß man sagt, daß ein Tropfen Essig, der mit dem Meer vermischt wird, durch diese Vermischung zum Meer wird, dadurch daß die der Natur entsprechende Beschaffenheit dieses Tropfens in der Unendlichkeit des weitaus Größeren nicht mehr bleibt.⁴²²

Als wichtige Aussagen in diesem Zusammenhang sind festzuhalten: Einerseits müssen vor der Auferstehung die Naturen unterschieden werden. Sie werden unterschiedlich benannt, wenn jede für sich betrachtet wird. Betrachtet man aber die Einigung beider Naturen, so können Benennungen dessen, was der menschlichen Natur geschieht, auf Gott übertragen werden. Für den Zustand nach der Auferstehung gilt, daß eine Unterscheidung der Naturen nach ihren Eigentümlichkeiten nicht mehr möglich ist, weil die menschliche

⁴²² Eun III/3 62-68 GNO II 129,23-133,4; vgl. die zum Teil abweichende Übersetzung von J.LENZ, S.99-101

Natur zum Besseren, zum Göttlichen umgestaltet worden ist. Die Auferstehung ist in diesem Zusammenhang das Schlüsselereignis. Gregor spricht dies noch nicht ganz deutlich aus. Er verwendet hier immer die Formulierung *nach dem Leiden*.⁴²³ K.HOLL⁴²⁴ hat als erster auf diese fundamentale Bedeutung der Auferstehung hingewiesen. Die Einheit zwischen Gott und Mensch, so meint er, ist im irdischen Leben Christi eine werdende. Diese wird in der Auferstehung vollendet. Dagegen spricht sich J.LENZ⁴²⁵ aus. Er meint, sofort trete eine Verwandlung ein. Es finde sofort eine Vermischung statt. Diese Unstimmigkeiten ergeben sich, weil nicht deutlich zwischen der Einigung und der sich daraus ergebenden Verwandlung der menschlichen Natur unterschieden wird. Die Einigung ist keine werdende, wohl aber die Verwandlung der Menschnatur. Die Einigung ist von Anfang an eine unzerbrüchliche Einigung des Logos mit Leib und Seele der menschlichen Natur. Sie kommt nicht erst durch die Auferstehung zustande. Sie allein garantiert ja erst, wie in den späteren Werken noch deutlicher wird, die Möglichkeit der Auferstehung. Insofern hat J.LENZ recht. Aber die Verwandlung des Menschlichen, die durch diese Einigung zustande kommt, findet nicht sofort bei der Inkarnation statt, sondern geschieht erst in der Auferstehung. Insofern hat K.HOLL recht.⁴²⁶

Deutlicher wird dies in einer ganz parallelen Argumentation in der kleinen christologischen Schrift *Theoph*,⁴²⁷ wo sich Gregor ebenfalls mit dem Vorwurf der Zweiheit von "Christussen" auseinandersetzen muß.

*Wenn aber das Sterbliche, als es im Unsterblichen war, Unsterblichkeit wurde, und genauso auch das Vergängliche zur Unvergänglichkeit überging und all das andere entsprechend zum Leidlosen und Göttlichen umgestaltet wurde, was für ein Grund bleibt dann noch für die, die das eine in eine zweifache Unterschiedenheit zerteilen.*⁴²⁸ Und weiter heißt es in diesem Zusammenhang: *Denn, als er um unsertwillen, wie der Apostel sagt, Sünde und Fluch wurde und unsere Schwäche selbst annahm, hat er die Sünde, den Fluch und die Schwäche nicht ungeheilt gelassen. Nein: das Sterbliche wurde durch das Leben verschlungen, der aus Schwäche Gekreuzigte lebte auf aus Macht, und der Fluch wurde zu Segen umgestaltet, und alles, was an unserer Natur schwach*

⁴²³ Vgl. die unmittelbar vor dem zitierten Zusammenhang stehende Aussage: *Erhöht wurde nach dem Leiden der, der von den Toten auferstand. Eun III/3 60 GNO II 129,5f*

⁴²⁴ K.HOLL, S.229

⁴²⁵ J.LENZ, S.117

⁴²⁶ In den von J.LENZ (ibd.) angeführten Belegen ist von dem Zeitpunkt überhaupt nicht die Rede, wenn Gregor auch in diesem Zusammenhang von Menschwerdung spricht. Der Zusammenhang macht aber deutlich, daß es um die Erhöhung, die für Gregor mit der Auferstehung zusammenfällt, geht. J.LENZ selbst erkennt dann aber doch der Auferstehung eine besondere Bedeutung zu, wenn er schreibt: "Bei der Auferstehung begann die Verklärung des Leibes und das war eine wirkliche μεταστοιχείωσις. Es findet die grösstmögliche Teilnahme der Menschheit an der Göttlichkeit statt."

⁴²⁷ Zur Datierung siehe S.203

⁴²⁸ *Theoph* GNO III/1 125,6f

*und kümmerlich ist, wurde, weil es ja mit der Gottheit vermischt war, jenes (nämlich das), was die Gottheit ist.*⁴²⁹

Es ist hier schon aufgrund der Osterterminologie deutlich, daß sich die Umwandlung der Schwäche der menschlichen Natur im von Gott angenommenen Menschen erst in der Auferstehung vollendete. Sie vollzog sich also nicht im Augenblick der Vermischung. Wie hätte der Mensch in Christus sonst am Kreuz sterben können?⁴³⁰

*Der Erstling der menschlichen Natur, der von der allmächtigen Gottheit aufgenommen und - wie man ein Bild gebrauchend sagt - gleichsam wie ein Tropfen Essig dem endlosen Meer hineingemischt wurde, ist zwar in der Gottheit, aber nicht in seinen eigenen Eigentümlichkeiten.*⁴³¹ Es ist also eine Zweiheit ausgeschlossen, denn die Gottheit überhöht das Niedrige. Dem in menschlicher Weise Benannten schenkt sie einen Namen, der über allem ist. ...Und wegen der genauen Einheit des angenommenen Fleisches und der annehmenden Gottheit werden die Namen gegenseitig ausgetauscht, so daß das Menschliche mit Göttlichem und das Göttliche mit Menschlichem benannt wird.⁴³²

Diese gegen die Zweiteilung gerichtete Argumentation Gregors sucht die Einheit von Gott und Mensch in Christus auf der Ebene der Naturen. So sehr die Naturen im irdischen Leben Christi auch unterschieden werden können, diese Möglichkeit gibt es nach der Auferstehung nicht mehr. Es stellt sich die logische Frage: Wie kann die menschliche Natur des erhöhten Christus vorhanden sein, wenn alle ihre Eigentümlichkeiten umgestaltet worden sind? Hier ergeben sich Spannungen zu allen Aussagen über den Zusammenhang von "Eigentümlichkeiten" und "Natur", nach denen die Natur nur in ihren Eigentümlichkeiten erkannt wird. Wenn eine Identität der Eigentümlichkeiten vorliegt, liegt dann nicht auch eine Identität der Natur vor? Diese Fragen hat Gregor nicht bedacht und beantwortet. Zur Lösung dieses Problems sei darauf verwiesen, daß für ihn Verwandlung niemals Vernichtung bedeutet. Das ist in der Lehre vom Tod deutlich geworden: Selbst der den Sinnen entzogene Leib ist durch die Verwesung nicht vernichtet, sondern lediglich umgestaltet. Entsprechend könnte Gregor auch zum vergöttlichten Leib des von Christus angenommenen Menschen argumentieren. Er ist vorhanden, wenn auch nicht in seinen im irdischen Leben mit den Sinnen wahrzunehmenden Eigentümlichkeiten. Im *antirrh* beteuert Gregor dies wie in *Theoph*, aber ebenfalls ohne darüber weiter zu argumentieren. Als Beispiel sei der Zusam-

⁴²⁹ ibd.126,3-11

⁴³⁰ Vgl. *Ref Eun* 179 GNO II 387

⁴³¹ *Theoph* GNO III/1 126,17-21. Die Formulierung 'ἰδιοῖς αὐτῆς ιδιώμασιν' ist nicht korrekt, 'αὐτῆς' bezieht sich auf ἀπαρχή bzw. sinngemäß auf ἀνθρωπίνη φύσις, keinesfalls aber auf θεότης, wie der gesamte Kontext zeigt. Richtiger müßte 'ἐαυτῆς' oder 'αὐτῆς' stehen, da 'ἀπαρχή' Subjekt des Satzes ist. So haben einige Textzeugen hier verbessert. Die Übersetzung von A.GRILLMEIER, Jesus der Christus, Bd.I S.545, wird der Brisanz dieser Stelle nicht gerecht und läßt die Interpretation offen. Besser ist die Übersetzung von J.LENZ, S.106.

⁴³² *Theoph* ibd.127,11-19

menhang zitiert, in dem Gregor zum dritten Mal das Bild vom Essigtropfen verwendet.

Er will zeigen, daß die menschliche Natur Christi mit *dem Größeren, Beherrschenden mitgenannt wird, wie es auch bei dem Meer der Fall ist. Denn wenn jemand einen Tropfen Essig ins Meer tropfen läßt, dann wird dieser Tropfen zu Meer, weil er durch die Beschaffenheit des Meeres umgewandelt wird. So wie nun der wahre Sohn und einzigezeugte Gott, das unzugängliche Licht selbst, Weisheit, Heiligkeit, Macht und alle hohen Namen und Benennungen bekommt, so ist auch der durch das Fleisch den Menschen Erschienene ein solcher. Das Fleisch ist zwar seiner eigenen Natur nach Fleisch, wird aber in das Meer der Unsterblichkeit umgewandelt, wie der Apostel sagt: Das Sterbliche wird vom Leben verschlungen. Umgewandelt in die göttliche und reine Natur ist auch all das, was an dem Fleische einst zu sehen war. Es ist keine Schwere, keine Gestalt, keine Farbe, keine Festigkeit und Weichheit, keine Beschreibung nach Quantitäten und all das andere, was einst zu sehen war, mehr da. Da die Vermischung mit dem Göttlichen die Niedrigkeit der fleischlichen Natur in die göttlichen Eigentümlichkeiten aufgenommen hat.*⁴³³

Deutlicher wird dies am Ende der Darstellung, wo Gregor sich gegen den Vorwurf des Apolinarius richtet, nach seiner Lehre wäre der einzigezeugte Sohn Gottes nicht immer Christus. Er schreibt:

*Immer ist Christus, vor der Oikonomia und danach. Mensch aber ist er weder davor noch danach, sondern nur in dem Augenblick der Oikonomia. Denn weder war der Mensch vor der Jungfrauengeburt, noch bleibt das Fleisch nach der Auffahrt in den Himmel in seinen eigenen Eigentümlichkeiten. Denn haben wir einst auch Christus nach dem Fleische gekannt, heißt es, kennen wir ihn nun so nicht mehr. Das Fleisch ist nämlich nicht, weil Gott im Fleisch erschienen ist, geblieben, sondern, da das Menschliche ja wandelbar ist, das Göttliche aber unwandelbar, ... gelangt die menschliche Natur in Christus zu einer Wandlung zum Besseren. Vom Vergänglichen zum Unvergänglichen wird sie verwandelt, vom Befleckten zum Reinen, vom Zeitlichen ins Ewige, vom Körperlichen und Gestalthaften ins Unkörperliche und Gestaltlose.*⁴³⁴ Die Gestaltlosigkeit und Unkörperlichkeit des Erhöhten beweisen auch die Aussagen über die Wiederkunft Christi, nach denen er in der Herrlichkeit des Vaters, also keineswegs in menschlicher Gestalt erscheinen wird.⁴³⁵

Mit dieser Idiomenlehre, nach der einerseits vor der Auferstehung Christi aufgrund der engen Verbindung von Gott und Mensch menschliche Aussagen über Gott getroffen werden können und andererseits nach der Auferstehung aufgrund der durch die Verbindung zwischen Gott und Mensch bewirkten Umwandlung der menschlichen *Idiomata* göttliche Aussagen über die menschliche Natur getroffen werden können, versucht Gregor das von der Soteriologie aufgegebene Problem der zwei vollständigen Naturen zu lösen. Diese Lehre erlaubt ihm einerseits, die Einheit zu denken, andererseits

⁴³³ *antirr*h GNO III/1 201,10-24

⁴³⁴ *ibid.* 222,25-223,10

⁴³⁵ *ibid.* 230,3ff

ermöglicht sie ihm für die Zeit des Heilsereignisses in Christus, jede Natur je für sich vollkommen zu sehen. In der Unterscheidung der Ebene der Benennung (Menschliches *b e n e n n t* Gott) von der realen Ebene (das Menschliche *w i r d* tatsächlich in Göttliches verwandelt) kann Gregor auch in der Christologie die ontologische Differenz von Schöpfer und Geschöpf ernst nehmen. Gott bleibt auch im Christusgeschehen der Unwandelbare, der Mensch wird verwandelt. In Tod und Auferstehung ist Gott der Handelnde, der Mensch der Erleidende. Auf der Grundlage dieser Lehre können ohne Schwierigkeiten alle menschlichen Aussagen vom irdischen und alle göttlichen vom erhöhten Christus getroffen werden. Diese Zwei-Naturen-Lehre trägt auch der Tatsache Rechnung, daß wir es im Christusgeschehen mit einem Geschehen in der Zeit zu tun haben, in dem es ein Vorher und ein Nachher, eine Entwicklung gibt. Vor allem aber trägt diese Lehre der fundamentalen soteriologischen Bedeutung der Auferstehung für die menschliche Natur Rechnung. Die Auferstehung ist ja etwas anderes als der schlichte Wiedereintritt ins irdische Leben, sowohl für Christus als auch für alle anderen Menschen. Die Auferstehung ist so auch für die Christologie die Mitte der Lehre. Durch sie wird eine Unterscheidung des irdischen vom erhöhten Christus möglich, ohne daß von einer Veränderung der Gottheit gesprochen werden muß.

Diese Unterscheidung entspricht der in der Eschatologie anzutreffenden Unterscheidung zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Menschen. Sie entspricht den in *mort* entfalteten Aussagen über den gestaltlosen, schwerelosen, mit den Sinnen nicht wahrnehmbaren Zustand der Auferstandenen. Als letztlche Unterscheidung bleibt, nach Gregors Aussagen in *mort*,⁴³⁶ nur der Grad der Güte bzw. der Schlechtigkeit. Christus ist aufgrund seiner Sündlosigkeit in keiner Weise von Gott getrennt. Daher geht er allen Menschen in der Vergöttlichung voran. Weil Christi Menschnatur vergöttlicht worden ist, wird alles Leibliche verwandelt werden. Von der Vergöttlichung der Natur aller Menschen spricht Gregor von Nyssa im Gegensatz zu Gregor von Nazianz nicht. Er spricht von der Verwandlung, von der Angleichung an Gott. Die Menschen können durch den Glauben und die Taufe an der Vergöttlichung des Menschen in Christus teilhaben. Was bei Christus aufgrund der engen, naturhaften Vereinigung von Gott und Mensch vollkommen und endgültig geschehen ist, steht allen anderen Menschen qua Anteilhabe als unendlicher Prozeß bevor: die Verähnlichung mit Gott.

Diese Christologie ermöglicht Gregor auch die Zusammenschau zweier soteriologischer Prinzipien, der von Markell stammenden Einheit des Leibes Christi qua Menschheit und der eher origenistisch zu nennenden letztlichen Einheit aller Geistwesen. Die Verbindung beider Prinzipien wird durch die Aufhebung aller Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur in Christus,

⁴³⁶ Siehe S.276

d.h. durch die im doppelten Sinne Aufhebung der eschatologischen Bedeutung der m e n s c h l i c h e n Natur Christi möglich.⁴³⁷ Die Schwierigkeit dieser Christologie liegt darin, daß die tatsächliche Einheit durch die Verwandlung der menschlichen Natur, also auf der Ebene der Naturen gesehen wird. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die menschliche Natur im Erhöhten ganz verschwinden könnte. Diese Gefahr besteht auch bei Gregor.⁴³⁸ Er hält lediglich mit bloßen Behauptungen und Beteuerungen, nicht aber mit wirklichen Argumenten, an dem D a s e i n der menschlichen Natur im erhöhten Christus fest. Mit dieser Christologie hat Gregor einen wichtigen Beitrag zur Bewahrung der Vollständigkeit und zur Lösung der Probleme von Einheit und Unterschiedenheit beider Naturen in Christus geleistet.

Alles in allem zeigt sich deutlich, daß Gregor seine Christologie von der Soteriologie aus entwickelt hat. Diese stellt die Probleme, die durch jene gelöst werden müssen. Dementsprechend lassen sich die christologischen Aussagen sehr gut zur Stützung der soteriologischen Aussagen heranziehen. Daß dies in der *or cat* nur in ganz bescheidenem Maße geschieht, bleibt eine große Schwäche des Werkes.

⁴³⁷ Vgl. R.HÜBNER, Einheit, S.66, der dies eher skeptisch andeutet. Zur Spannung der beiden Prinzipien vgl. auch B.STUDER, Soteriologie, S.138.

⁴³⁸ Vgl. die S.287 zitierte Formulierung aus *antirr* GNO III/1 222,25ff

TEIL SECHS

DIE IN DER *ORATIO CATECHETICA* ENTFALTETE LEHRE VON DER *OIKONOMIA* GOTTES IM VERGLEICH ZU AUSSAGEN DES METHODIUS UND DES ATHANASIUS

VORBEMERKUNGEN

Daß Gregor das Doppelwerk des Athanasius und auch Werke oder Auszüge aus Werken des Origenes gekannt hat, ist schon gezeigt worden. Es bot sich im Blick auf diese Werke zunächst ein Vergleich nach literarischen Gesichtspunkten an. Wenn nun ein inhaltlicher Vergleich der Heilslehre der *or cat* mit den Quellen gewagt werden soll, kommt viel stärker als Origenes ein anderer Kirchenvater in den Blick.

Parallelen in theologischen Grundentscheidungen, aber auch in vielen Einzelheiten und Argumentationsgängen belegen nämlich, daß Gregor sehr intensiv mit den Werken des Methodius von Olympe gearbeitet hat. Das trifft vor allem auf dessen Bücher "*Über die Auferstehung*" (*res I-III*), aber wohl auch für seine Schrift "*Über den freien Willen*" (*autex*) zu. Da die *or cat* jedoch literarisch betrachtet keine Ähnlichkeit mit den als Symposium gestalteten Dialogen des Methodius über die Auferstehung hat, schien ein Vergleich in dieser Hinsicht kaum ertragreich. Wie zu Athanasius läßt sich aber auch im Blick auf den Einfluß des Methodius auf Gregor feststellen, daß er zwar in der Forschung keineswegs bestritten wird, genauer untersucht ist jedoch auch dieses Kapitel der Theologiegeschichte noch nicht. Lediglich in einigen Aufsätzen zu der Problematik der Auferstehung der Leiber wird der Einfluß des Methodius auf Gregor eigens untersucht.¹

Einige Monographien, die sich mit einem Thema der Theologie Gregors, bzw. der Alten Kirche insgesamt beschäftigen, gehen zwar auf Athanasius oder auch Methodius als Vorgänger Gregors ein, aber auch sie lassen dann die Auswertung, d.h. die Erarbeitung des Einflusses beider auf Gregor und die Untersuchung von spezifischen Unterschieden vermissen.² Daß auch

¹J.DANIÉLOU, *resurrection du corps*; T.J.DENNIS; J.van WINDEN; L.R.HENNESSEY siehe S.275 Anm.378

²Z.B. D.BALÁS, *Participation*, S.11ff; H.MERKI, S.156f; auch F.NORMANN *passim*; J.HOCHSTAFFL *passim*; ganz anders dagegen R.HÜBNER, *Einheit*, S.144ff und S.235ff. Er erarbeitet ausführlich den Einfluß des Athanasius auf Gregors sogenannte physische Erlösungslehre und zeigt, daß die Aussagen beider Theologen gleichermaßen mit stoischen Gedanken zu interpretieren sind.

Methodius als Quelle Gregors so wenig beachtet und bewertet ist, überrascht um so mehr, da in den Quellenausgaben die phänomenologische Arbeit zum Teil schon geleistet worden ist. N.BONWETSCH hat in seinen Methodiusausgaben oft auf entsprechende Parallelen bei Gregor von Nyssa hingewiesen. Im Vorwort der GCS-Ausgabe der Werke des Methodius meint er, daß es für Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz nicht mit Sicherheit auszumachen sei, ob es bei ihnen eine direkte Abhängigkeit von Methodius gibt, oder ob Parallelen nur aus der gemeinsamen Schultradition herrühren. "Dagegen hat Gregor von Nyssa sichtlich den Methodius benutzt ... Doch nennt Gregor ihn nirgends".³ N.BONWETSCH hat die Parallelität zwischen Methodius und Gregor vor allem an Hand von *an et res* und *op hom* nachgewiesen, weil Gregor in diesen Werken zum einen in der Gestaltung und zum anderen auch in der Fragestellung und Problemlösung noch viel stärkere Abhängigkeit zu Methodius zeigt als in der *or cat*. Auf die *or cat* verweist er nur dreimal.

Wenn auch der Einfluß des Methodius in den früheren Werken Gregors wesentlich deutlicher ist, so gibt es doch auch in der *or cat* viele Parallelen, wie die Zusammenstellungen von J.H.SRAWLEY und L.MÉRIDIÉ zeigen.⁴ Doch sowohl in der Methodiusausgabe als auch in diesen Ausgaben der *or cat* wird hauptsächlich dargestellt, welche Gedanken Gregor aus den Quellen übernommen hat. Welche Unterschiede trotz aller Übernahmen zu den benutzten Quellen bestehen, d.h. worin sich Gregor ganz bewußt von dem einen oder dem anderen abwendet, wird kaum beachtet. Doch gerade in diesen Punkten wird die theologische Position Gregors besonders deutlich. Es reicht nicht aus, die Parallelen einfach aufzuzählen, sie müssen auch bewertet werden, um bei aller Abhängigkeit auch Unterschiede zu bemerken und Nuancen der Argumentation hervorheben zu können. Erst dann wird die eigenständige Arbeit Gregors deutlich. Dies soll zunächst im Blick auf Methodius, dann im Blick auf Athanasius nach inhaltlichen Gesichtspunkten geschehen.⁵

³N.BONWETSCH, GCS 27 S.X verweist dabei auf HILTs und DIEKAMPs Monographie zu Gregor von Nyssa und belegt die Parallelität durch die Angaben der Seiten, auf denen er auf Gregor verwiesen hat.

⁴Siehe S.69 Anm.17

⁵Wir beschränken uns hier aus methodischen Gründen auf die Werke *res I-III* und *autex* von Methodius sowie *gent* und *inc* des Athanasius, da die Parallelen der *or cat* zu diesen Werken am deutlichsten sind und sich Parallelen zu anderen Werken dieser Theologen auf Grund der Parallelen innerhalb des Gesamtwerkes von Methodius bzw. Athanasius ergeben.

1. GEDANKEN DES METHODIUS IN DER ORATIO CATECHETICA UND DEREN UMINTERPRETATION

Gregor hat einige, vor allem anthropologische Aussagen von Methodius übernommen, z.B. über den Menschen als Leib und Seele, über den freien Willen, über das Böse, über den Fall, über den Tod und die Auferstehung des Leibes. Zum Teil sind dies aber Aussagen, die eher auf der gemeinsamen Tradition als auf einer sklavischen Abhängigkeit Gregors von Methodius beruhen. Nachdem Gregor diese Themen wie Methodius in verschiedenen Werken (*op hom*, *an et res*, *hex*) durchleuchtet hat - z.T. benutzt er dabei wie Methodius die Form eines Dialogs - besteht seine wichtigste Leistung im Unterschied zu Methodius darin, daß er sie in der *or cat* in einen größeren theologischen Zusammenhang gestellt hat. Er hat diese Themen, wie gezeigt werden konnte, stärker systematisch durchdacht und dabei die Beziehung zu anderen Themen der Theologie, wie Gotteslehre, Soteriologie, Sakramentslehre und Christologie beachtet. Dabei hat er anthropologische Aussagen des Methodius von anderen theologischen Grundentscheidungen her korrigiert, bzw. variiert.

Wie Methodius geht Gregor davon aus, daß der Mensch von Anfang an aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Er ist nur in dieser Zusammensetzung von Leib und Seele Mensch.⁶ Doch ist diese Aussage weder genuin von Methodius noch von Gregor. Beweiskräftiger für die Abhängigkeit aber ist die exegetische Begründung dieser Grundthese in ihrer Frontstellung gegen Origenes. Für Origenes ist die Leiblichkeit dem Menschen erst nach dem Fall zur Strafe und Läuterung der Seele verliehen. Das belegt er exegetisch mit der Auslegung der Kleider aus Tierhäuten aus Gen. 3,21.⁷ Dagegen führt Methodius aus, daß dem Menschen nach dem Fall nicht die Leiblichkeit, sondern die Sterblichkeit verliehen ist. Das begründet er mit seiner Auslegung von Gen.3,21. Diese Auslegung übernimmt Gregor in der *or cat*. Jedoch bekräftigt er damit nicht die Grundausrüstung des Menschen mit Leib und Seele, sondern seine Lehre vom Tod. Bei ihm ist die Frontstellung gegen Origenes kaum noch deutlich. Er setzt die Zusammensetzung des Menschen voraus und entfaltet sie von ihrem Zweck her eher positiv als apologetisch. Der Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt, damit die αἰσθητά durch diesen Treffpunkt von νοητόν und αἰσθητόν an dem Besseren Anteil gewinnen.⁸ Eine solche Zweckbestimmung der Grundausrüstung

⁶ Vgl. *or cat* 6.4 PG.25.48ff = Sr.31,3ff mit *res I* 34.4 und 50.3; vgl. auch *op hom* 28-30 siehe S.128f

⁷ Vgl. *res I* 4ff; 20ff; siehe S.221f

⁸ Siehe S.134ff und S.235ff

stattung des Menschen finden wir bei Methodius nicht. Das ist deshalb nicht möglich, weil Methodius den Gedanken der Teilhabe als theologische Denkform nicht kennt, auf dem diese Zweckbestimmung des Menschen basiert.⁹

Entsprechend der anthropologischen Auffassung, der Mensch ist Leib und Seele, gilt für Gregor wie für Methodius, daß der Tod die Trennung beider ist. Auch dies ist weder genuin von Methodius noch von Gregor, aber wieder ist die Entfaltung dieser Einsicht bei beiden parallel. Gregor kombiniert zwei von Methodius verwendete Bilder,¹⁰ um wie dieser deutlich zu machen, daß der Tod die notwendige, reinigende Voraussetzung für die Erneuerung und Wiederherstellung des Leibes ist. Methodius illustriert diesen Sachverhalt mit dem Bild von einem Künstler und dessen Kunstwerk, das durch einen Anschlag des Feindes aus Neid verunstaltet worden ist und das der Künstler wieder einschmilzt und neu gestaltet. An das Bild schließt sich ein Hinweis auf Jer.18,3.6, das Bild vom zerbrochenen und neu gestalteten Tongefäß, an.¹¹ Gregor gebraucht das Bild vom Tongefäß, das durch den Anschlag des Feindes aus Neid mit flüssigem Blei gefüllt ist.¹² So kann er die Zweckbestimmung des Menschen mit ins Bild hineinnehmen. Das gefüllte Gefäß ist unbrauchbar, während die Figur bei Methodius lediglich nicht mehr die Schönheit hat und deshalb umgestaltet wird. Der durch das Böse verdorbene Mensch spiegelt, nach Methodius, nicht mehr die Güte Gottes wider. Er ist, nach Gregor, nicht mehr als Vermittler zwischen Sinnlichem und Geistigem brauchbar, es ist in ihm kein Platz mehr für das Gute, an dem er Anteil haben und woran er Anteil geben soll. Die Abwandlung des Bildes entspricht also der Zweckbestimmung der Doppelnatur des Menschen, die Gregor bei Methodius nicht gefunden hat.

Der Tod hat für beide eine positive Funktion. Er ist die positive Reaktion Gottes auf den Fall des Menschen, die die Reinigung vom Bösen und die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand ermöglicht. Doch auch in diesem Zusammenhang gibt es einen Unterschied. Für Methodius ist der Mensch, da er im Gegensatz zu allen anderen Geschöpfen, die durch die Elemente Erde, Luft etc. auf Gottes Befehl hervorgebracht sind, direkt von Gott geschaffen ist,¹³ per se unsterblich und unvergänglich. Er mußte unsterblich sein, weil er vom Unsterblichen selbst als Bild des Unsterblichen geschaffen worden ist.¹⁴ Daher ist nach Methodius der Tod für den Menschen etwas qualitativ Neues. Er verhindert, daß der Sünder ewig lebt, daß die Sünde ewig fort dauert. Eine solche Zweckbestimmung des Todes er-

⁹ Selbst bei Athanasius, bei dem die Teilhabe als theologische Denkform wichtig ist, findet man eine solche Zweckbestimmung der Zusammensetzung des Menschen nicht. Vgl. F.NORMANN, S.176ff

¹⁰ Vgl. *or cat* 8.3 u. 7 PG.33,18ff 36,7ff = Sr.42,5ff 44,17ff mit *res I* 42-44

¹¹ *res I* 42-44

¹² *or cat* 8.7 PG.36,7ff = Sr.44,17ff

¹³ *res I* 34,3

¹⁴ *res II* 24

übrigt sich für Gregor, da er die Aussage von der Unsterblichkeit des Menschen so nicht übernommen hat.¹⁵ Für ihn ist der Mensch, da er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und da der Leib aus den Elementen zusammengesetzt ist, natürlicher Weise kränklich, sterblich und verweslich, da alles Zusammengesetzte seiner Natur nach wieder der Auflösung entgegengeht. Diese Gedanken, die Gregor offensichtlich bei Athanasius gefunden hat, lehnt Methodius ausdrücklich ab.¹⁶ Nach Gregors und Athanasius' Lehre ist der Mensch darauf angewiesen, in der Ausrichtung auf Gott zu bleiben und von ihm im Sein gehalten zu werden. Außerdem ist er, da er vom Nicht-Sein ins Sein übergang, da er also geschaffen ist, notwendig wandelbar, d.h. er hat sein Sein nur, indem er ständig wird, was er ist. Diesen ontologischen Hauptunterschied zwischen Gott und dem Menschen, der für Gregor von Anfang an eine sehr wichtige Rolle spielt, hat Methodius nicht beachtet, obwohl auch er die Unterscheidung zwischen dem allein Ungeschaffenen und dem Geschaffenen kennt.¹⁷ Methodius lehnt ein ständiges Werden und Fließen des Menschen ab, weil es der Vollkommenheit des Menschen als Gottes Geschöpf widerspräche.¹⁸ Etwas, was niemals für sich selbst ist, ist nicht. Wie kann man es als Seiendes, Geschaffenes ansehen, fragt Methodius.¹⁹ Wenn der Mensch ständig wird, ist er nicht Geschöpf Gottes, meint er, weil Gott dann nur den Anfang gelegt hätte.²⁰

Gregor versteht dagegen Schöpfung als Schöpfung und E r h a l t u n g . Er denkt in den Kategorien von Teilhabe und Anteilgeben. Daher ist der Tod für ihn zwar eine positive Reaktion Gottes auf den Fall des Menschen, wie bei Methodius, aber nicht so, daß er etwas qualitativ Neues ist. Der Tod ist für ihn das Nicht-mehr-Anteil-am-Leben-Haben, das bedeutet, daß Gott, das Leben selbst, den natürlichen Lauf zur Auflösung nicht mehr hindert und den Menschen nicht mehr weiter im Sein hält. Bei dieser Interpretation des Todes, mit der Gregor die zu einseitige Anthropologie des Methodius berichtigt, bedient er sich der anthropologischen Grundaussage des Athanasius, daß der Mensch, da er aus dem Nicht-Sein entstanden ist, auch wieder ins Nicht-Sein übergehen, wieder der Auflösung anheim fallen kann.²¹ Gregor hat die zunächst unvereinbar scheinenden Vorstellungen von Methodius und Athanasius über den Tod miteinander verknüpft. Die Ansicht, der Tod ist

¹⁵ Daß in diesem Punkte ein solcher Unterschied besteht, hat L.MERIDIER, S.XXXVI, nicht bemerkt. In *sanct pasch* steht Gregor in diesem Punkte der Tradition des Methodius noch etwas näher.

¹⁶ *res I 47*

¹⁷ *res I 36.5*

¹⁸ *res II 11*

¹⁹ *res II 11*; Diese Position ergibt sich für Methodius aus seiner Bestimmung von 'οὐσία' in *autex 8.5* (GCS, S.168/B 24) 'οὐσία' ist für ihn nur etwas, was aus sich selbst heraus Bestand und Sein hat und keines anderen bedarf. Diesen Gedanken kennt auch Gregor, wenn er Gott als das wahre Sein von allem Gewordenen unterscheidet.

²⁰ *res II 11*; vgl. auch *res I 47*

²¹ *inc 3.3f; 4.5f; siehe S.305f*

natürlich im Menschen angelegt, übernimmt Gregor von Athanasius. Die Aussage, der Tod ist Gottes gute Reaktion auf den Fall des Menschen, übernimmt er von Methodius und folgert weiter: Der Mensch hätte bei der richtigen Ausrichtung auf Gott die natürliche Verwesung von sich fernhalten können. Nach dem Fall dient der Tod, den Gott nun zuläßt, dazu, daß der Mensch wieder vom Schlechten gereinigt wird.

In diesem Zusammenhang gibt es noch eine Korrektur, die Gregor in der Lehre des Methodius vornimmt. Für diesen ist der Leib das Gefallene und daher Sterbliche, die Seele das Stehende und Unsterbliche. Die Sünde ist Sünde des Leibes, denn der Leib ist zu beidem befähigt, zum Sündigen oder Nichtsündigen. Beides geschieht durch den Leib, den die Seele wie ein Gerät gebraucht.²² Mit Athanasius zieht Gregor in seinen späteren Werken dann im Gegensatz zu Methodius aus dem letzten Gedanken die Konsequenz, daß dann die Seele schuld ist. Der Fall ist in erster Linie ein Fall der Seele, weil sie den Leib in unrechter Weise gebraucht hat, weil sie nicht über den Leib, sondern er über sie geherrscht hat. Gregor geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er dann auch vom Tod der Seele spricht, der der eigentliche, der erste Tod genannt werden kann, der schon im sinnlichen Leben geschieht und zwangsläufig zum Verlust des Lebens, zum sinnlichen Tod führt.²³ Doch führt der Tod, wie beim Leib nicht zur Vernichtung, zur Nichtexistenz. Gregor unterscheidet zwischen Existieren, dem bloßen Dasein, und dem gefüllten Dasein, dem Leben im Gegenüber zu Gott.²⁴ Mit dieser Aussage vom Tod der Seele zieht Gregor aus der anthropologischen Aussage, daß der Mensch immer auf Gott angewiesen ist, die letzte Konsequenz. Solche Aussagen vom Tod der Seele sind für Methodius unvorstellbar.²⁵ Für ihn ist der Tod nur der Tod des Leibes, d.h. die Auflösung des Leibes von der Seele weg und damit seine Trennung von der Seele. Das hat Gregor, freilich nicht in dieser Ausschließlichkeit, übernommen.

Auch in anderer Hinsicht hat Gregor Methodius' Aussagen über die Sünde verändert und anders gewertet. Für Gregor bricht die Sünde über den Leib in den Menschen ein, da der Leib, d.h. speziell die Sinne getäuscht werden können, bzw. getäuscht wurden. Diese Vorstellung kennt auch Methodius.²⁶ Sie spielt aber in seiner Lehre keine bedeutende Rolle. Für Gregor

²² *res I 60*

²³ *or cat 8.8* PG.36,21ff = Sr.4,11ff siehe S.141ff und S.244ff

²⁴ Eine solche Unterscheidung kennt auch Methodius. In *autex 22.7* (GCS, S.204) sagt er, daß Gott den Menschen nicht nur zum Sein, zum Existieren, sondern zum Genießen des Besseren bestimmt hat.

²⁵ Einmal spricht auch Methodius vom Tod der Seele (*de cibis 13.1f*), indem er Ez.18,4 zitiert. Er deutet mit Hilfe dieser Stelle das Reinheitsgesetz Num.19,14 im übertragenen Sinne als Schutz vor der Verunreinigung durch die Sünde, indem er 'Tod' als 'Tod der Seele' und diesen als 'In-Sünde-Fallen' versteht, ohne dabei jedoch die Beziehung zwischen dem Tod der Seele und dem des Leibes zu sehen.

²⁶ *res I 4.9; 30.5*

dagegen ist sie sehr wichtig, denn daß die Sinne überhaupt zur Beurteilung des Guten herangezogen werden, meint er im Unterschied zu Methodius, ist schon unstatthaft und muß als die Sünde der Seele bezeichnet werden.²⁷ Der Fall besteht für Methodius im Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot.²⁸ Er geht dabei stark historisierend von der Paradiesgeschichte aus. Gregor faßt den Fall des Menschen weiter und vor allem aktueller. Für ihn besteht er in der falschen Beurteilung des Guten, in der Beurteilung von nur scheinbar Gutem als wahrhaft gut, und damit in der Abkehr vom wahren Gut, von Gott selbst, und nicht nur von dessen Gebot.

In der Begründung des Falls geht Gregor auch über Methodius hinaus. Das Hauptargument des Methodius, warum es überhaupt zum Fall des Menschen kommen konnte, ist der freie Wille, mit dem der Mensch ausgestattet ist. Er hat die Möglichkeit zum Gehorsam und Ungehorsam.²⁹ Dieses wichtige Argument übernimmt Gregor. Die freie Selbstausrichtungsmacht ist für ihn, wie für Methodius, das beste Geschenk, das Gott dem Menschen macht. Doch für Gregor reicht dieses Argument allein nicht aus, den Fall zu erklären. Er fügt zwei weitere wichtige anthropologische Grundgegebenheiten als Voraussetzungen für den Fall hinzu, die Veränderlichkeit und die Zusammensetzung aus Seele und Leib, und damit die Möglichkeit, unrechtmäßig das Gute nach sinnlichen Kriterien zu beurteilen.

Von Methodius übernimmt Gregor kritiklos die Begründung, warum es faktisch zum Fall kam. Beide lehren den Fall einer Engelmacht, einer Macht, die eigentlich zum Besseren dienen sollte,³⁰ einer Macht, die die Vorsorge über die Materie³¹ bzw. über die Erde³² hatte. Diese Macht fiel in Neid gegenüber dem Menschen, der als Ebenbild Gottes mit göttlichen Gütern geschmückt war. Diese abtrünnige Engelmacht identifiziert Methodius mit Hilfe von Jer.27,1 mit der Schlange aus der Sündenfallgeschichte.³³ Diese gefallene Engelmacht bringt den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott, so Methodius. Sie täuscht ihn, indem sie ihm scheinbar Gutes als wahrhaftes Gut vorgaukelt und ihn damit zur Abwendung vom wahrhaft Guten verführt, so Gregor. Methodius erklärt umständlich, wie diese Engelmacht hat das Böse kennenlernen können, wo doch kein Böses da war. Sie lernt es aus der guten Anordnung Gottes, die dem Menschen zum Besseren dienen sollte, in der

²⁷ Eine Position, die von der Sünde, bzw. den Sünden der Seele spricht, kennt auch Methodius (*res I* 29.8; 31.6; 54.2f; 61.2). Aber offensichtlich hat er sie nicht akzeptiert und in sein Denken integriert.

²⁸ *res I* 18.10

²⁹ *res I* 36.2; 38.3; *autex* 16

³⁰ *autex* 19

³¹ *res I* 37.1f; Methodius beruft sich in diesem Zusammenhang auf Athenagoras.

³² *or cat* 6.5 PG.28,6ff = Sr.31,11

³³ *autex* 19; vgl. auch *autex* 18.8. Dort sieht Methodius den Neid als den einer unterlegenen, untergebenen Macht, nämlich der Schlange an, die nicht so geschmückt war wie der Mensch. Alle anderen Stellen zeigen, daß die Engelmacht in der Rangordnung über dem Menschen gestanden hat (*res I* 37.1), wie es auch Gregor übernommen hat.

Gott ihm mitteilt, was er nicht will.³⁴ Gregor geht in diesem Zusammenhang nicht auf das Gesetz Gottes ein. Er klärt das Problem mit Hilfe seiner Ansicht vom Bösen vom Begriff Neid her. Der Neid sieht Gutes als nicht-gut an. Gut ist die Ausstattung des Menschen als Ebenbild Gottes mit göttlichen Gütern. Dies bejaht der Widersacher nicht, sondern bekämpft es, indem er durch Betrug den Menschen von der ihn stärkenden Macht abbringt.

Auch in der Auffassung des Bösen zeigen sich Gemeinsamkeiten, aber auch ein wichtiger Unterschied. Beide lehren, daß das Böse seinen Ursprung nicht von Gott hat, daß Gott das Böse nicht geschaffen hat. Anderes auszusagen widerspräche der Güte Gottes. Das Böse hat seine Ursache in der freien Selbstausrichtungsmacht. Es hat nicht aus sich heraus seinen Selbststand, den Bestand des Seins,³⁵ es ist nur, wenn es geschieht. Es ist nicht Substanz, sondern die Handlung einer Substanz.³⁶ Es ist auf die handelnde Substanz angewiesen. Gregor zieht aus solchen Überlegungen mit Athanasius die Schlußfolgerung, daß dann das Böse als ein "Nichtseiendes" bezeichnet werden muß. Für ihn ist das Böse nur noch das beim Fehlen des Guten logischer Weise gedachte Gegenteil.³⁷ Soweit ist Methodius in der Formulierung nicht gegangen. Für ihn könnte man auf Grund der Aussagen in *autex 18* als Gündbestimmung des Bösen sagen, es ist das, was Gott nicht will. In diesem Zusammenhang zeigt sich aber auch ein gravierender Unterschied. Methodius gesteht dem Bösen eine positive Funktion im Heilsplan Gottes zu. Es dient der Offenbarung der Güte Gottes. Erst vom Bösen her kann die Güte Gottes richtig wahrgenommen werden.³⁸ Dieses Zugeständnis ist inkonsequent, denn es setzt voraus, daß der Mensch zur Wahrnehmung des Guten für sich nicht fähig sei. Eine solche positive Funktion kann Gregor dem Bösen nicht zugestehen. Für ihn hat es überhaupt keine positive Funktion. Es ist nichts anderes als etwas Zerstörendes. Es zerstört den ursprünglichen guten Zustand des Menschen und verhindert die Entfaltung der in ihm angelegten göttlichen Güter. Es durchkreuzt so Gottes gute Schöpfungsabsicht und macht damit das Heilsgeschehen in Christus notwendig, damit trotz der freien Selbstausrichtungsmacht, trotz seiner notwendigen Wandelbarkeit und seiner Leiblichkeit doch noch Gottes Ziel mit dem Menschen verwirklicht wird. Freilich ist dann auch bei Gregor festzustellen, daß die Bekämpfung des Bösen, vor allem im Christusgeschehen, Gottes Güte dem Menschen deutlich macht.

Diesem Unterschied entsprechend haben beide Theologen auch die Frage, warum denn Gott erst so spät das Böse bekämpft hat, unterschiedlich beantwortet. Methodius meint, dies sei so spät geschehen, damit alle Menschen

³⁴ *res II 2; autex 18.7*

³⁵ *ἡ συνστάσις τοῦ εἶναι ' autex 3*

³⁶ *autex 8*

³⁷ *or cat 5.12 PG.25,1ff = Sr.28,2ff und 6.6 PG.28,19 = Sr.32,12; siehe S.119ff*

³⁸ *autex 19.10; 20.1*

das Wissen des Besseren, das für ihn ja durch die Erfahrung des Bösen zustande kommt, empfangen.³⁹ Gregor spricht in diesem Zusammenhang vom Bösen mit dem Bild einer Krankheit, die man sich erst ganz entfalten läßt, ehe man sie mit medizinischen Mitteln bekämpft.⁴⁰ Zum Zeitpunkt des Christusgeschehens hatte nach Gregors Verständnis der Worte Jesu das Böse seinen Höhepunkt erreicht, da die Menschen alle Bosheiten versucht hatten.⁴¹ Methodius argumentiert im Zusammenhang mit dem Bösen von der Offenbarung der Güte Gottes her. Die Offenbarung der Güte Gottes ist für ihn das wichtigste Ziel des Heilshandelns Gottes. Es ist für ihn auch der Grund, warum Gott den Menschen überhaupt geschaffen hat. Gottes Schaffen dient der Erkenntnis seiner Güte und Macht.⁴² Ohne die Schöpfung wäre Gott unerkant geblieben. Er schafft, um sich zu zeigen, zur Erkenntnis seiner selbst.⁴³ Die Welt ist für die Menschen, diese aber sind für Gott selbst, damit sie ihn preisen, damit sich die Güte Gottes an ihnen auswirke, und Gott *"so dessen (sc. des Menschen) und seiner eigenen Natur zu genießen im Stande"* sei. Wenn Gott nicht geschaffen hätte, wenn er seine Güte nicht hätte wirksam werden lassen, dann hätte er *"obschon er gut ist, seine Güte nicht genossen, wenn keine ihrer Bedürftigen dagewesen wären."*⁴⁴ An den beiden letzten Aussagen wird die wichtige Korrektur, die Gregor vorgenommen hat, besonders deutlich. Zwar ist es auch für ihn ein wichtiges Merkmal der Güte Gottes, daß sie wirksam wird, aber Gott schafft nach Gregor den Menschen nicht, damit er am Menschen und an seiner wirksam gewordenen Güte Genuß habe, sondern er schafft, damit der Mensch die göttlichen Güter genieße.⁴⁵ Gott schafft aus Liebe, da er anderes an sich Anteil geben will. Methodius kennt zwar auch den Gedanken, daß der Mensch dazu bestimmt ist, das Bessere zu genießen,⁴⁶ doch dies begründet für ihn nicht Gottes Schöpfungshandeln, sondern dient auch dem Zweck, daß Gottes Güte offenbar werde. Freilich hat auch für Gregor der Mensch nicht nur die Aufgabe, die göttlichen Güter zu genießen, sondern er hat auch die Aufgabe, sie zu preisen und zu loben. Methodius argumentiert also auch hier stärker von Gott aus und blickt auf das, was das Schaffen Gottes für Gott bewirkt. Gregor argumentiert dagegen stärker im Blick auf den Menschen und zeigt, mit welchem Zweck für ihn Gott alles geschaffen hat.

Auf einen sehr wichtigen Unterschied in der Soteriologie muß noch hingewiesen werden. Während in der *or cat* - im Gegensatz zu den früheren Werken - die Auferstehung Christi nicht nur die zeitlich erste Auferstehung

³⁹ *autex* 20.4

⁴⁰ *or cat* 29.2 PG.73,54 = Sr.108,4

⁴¹ *or cat* 29.4 PG.76,23ff = Sr.109,11f

⁴² *autex* 22

⁴³ *autex* 22.8

⁴⁴ *autex* 22.6 GCS, S.204,11ff

⁴⁵ *or cat* 5.4 PG.21,31ff = Sr.22,13ff

⁴⁶ *autex* 22.7

ist, der die allgemeine Totenauferstehung nachfolgt, sondern ein Ereignis, das die allgemeine Auferstehung erst ermöglicht,⁴⁷ scheint Methodius diesen Zusammenhang nicht so zu sehen. Seine drei Bücher über die Auferstehung kommen, abgesehen von der Erörterung über den Auferstehungsleib Christi, auf die Bedeutung der Auferstehung Christi für die allgemeine Auferstehung nur dreimal zu sprechen.⁴⁸

In res II 18 spricht Methodius davon, daß Gott durch die Auferstehung den Tod besiegt hat. "Und da es (sc. das Leben) durch die Verweslichkeit überwältigt und zum Zweck der Züchtigung dem Tode übergeben worden war, ließ Gott es nicht der Verweslichkeit als Siegesbeute - gleichsam wie ein Erbe -, sondern, als er wieder durch die Auferstehung den Tod besiegt hatte, übergab er es der Unverweslichkeit, damit nicht die Verweslichkeit die Unverweslichkeit ererbe, sondern die Unverweslichkeit das Verwesliche."⁴⁹

Dieser Satz steht im Zusammenhang der Auslegung von 1.Kor.15,49f, mit der Methodius die Auslegung dieser Verse durch Origenes zu Gunsten von dessen Lehre von der Geistigkeit der Auferstehungsleiber widerlegen will. Auf Grund des Gebrauchs der Tempora scheint Methodius hier an die Auferstehung Christi zu denken. Wenig später zitiert er Röm.6,4 und stellt damit den Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und der Auferstehung der Leiber dar. Im weiteren Argumentationsgang, der die Fleischlichkeit der Auferstehungsleiber belegen soll, wird jedoch deutlich, daß die Auferstehung Christi für Methodius keine herausragende Bedeutung hat. Eher wird von der Annahme des Fleisches durch Christus her argumentiert. Christus hat doch unser Fleisch nicht "umsonst, überflüssiger Weise" angenommen, sondern um es zu retten und auferstehen zu lassen. Er ist wahrhaft Mensch geworden und ist wahrhaft gestorben, und nicht zum Schein. Er ist doch der "Erstgeborene der Toten" geworden, um das Irdische ins Himmlische und das Sterbliche ins Unsterbliche zu verwandeln.⁵⁰ Wie dieses "um-zu" Verhältnis zwischen Christi Auferstehung und der Auferstehung der Leiber zu denken ist, hat Methodius in seinen Büchern über die Auferstehung nicht entfaltet. Deutlicher wird, welche Bedeutung Methodius der Auferstehung Christi beimißt, in *res III 5*. Er geht dort auf das Argument des Origenes ein, daß es sich in der Verklärungsgeschichte zeigt, daß die Auferstehungsleiber geistig und nur von gleicher Form, nicht aber fleischlich sind. Die Erscheinung des Mose und Elia neben Christus kann nicht als Argument für die Geistigkeit des Auferstehungsleibes gelten, meint Methodius, weil vor Christus noch niemand auferstanden sein kann. Die Begründung, die Methodius

⁴⁷ or *cat* 16.8f PG.52,34ff = Sr.71,10ff; 25.2 PG.65,50ff = Sr.95,11ff; 32.2ff PG.80,4ff = Sr.115,6ff; siehe S.155f, S.249ff und S.257f

⁴⁸ *res II 8.7*; 18.6-8; *res III 5.4*; vgl. auch *de cibis* 12.6

⁴⁹ *res II 18.4* GCS, S.368,16-369,3

⁵⁰ Vgl. *res II 8.7*, wo Methodius ebenfalls, um die Fleischlichkeit des Auferstehungsleibes zu belegen, beteuert, daß Christus in Wahrheit und nicht zum Schein "der Sünde ähnliches Fleisch angenommen hat" (Röm.8,4).

für diese durchaus richtige Einsicht gibt, ist jedoch nicht die, daß Christi Auferstehung erst die Auferstehung aller ermöglicht. Methodius argumentiert von Apoc.1,5 und Kol.1,18 her. Christus wird von den Aposteln und Propheten als "Erstgeborener der Toten" bezeugt. Diese Wendung legt er aus: "*Erstgeborener der Toten ist der, der vor allen auferstand.*"⁵¹ Wenn die Wiedergestaltung der Form allein die Auferstehung ausmachen würde, wäre Christus nicht Erstgeborener der Toten, sondern Mose oder Elia, die vor ihm in ihrer Form auf dem Berge erschienen. Wenn aber Christus der Erstgeborene der Toten ist - so ist es bezeugt -, dann hat vor ihm niemand durch die Auferstehung die Unsterblichkeit erlangt. Hier wird deutlich, daß Methodius nicht von einem Sachzusammenhang her argumentiert, sondern von dem in der Bibel bezeugten Begriff "Erstgeborener". "Der vor allen auferstand", ist für ihn nicht unbedingt der, der für alle die Auferstehung bewirkt hat. Der Begriff "*ἀρχή*" (Kol.1,18) bezeichnet für ihn nicht den Ausgangspunkt eines neuen Prinzips, wie für Gregor, sondern einfach das zeitlich Erste von Nachfolgendem, deren Beziehung zueinander offen bleibt.⁵²

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch im Hinblick auf die Bewertung des Todes Christi treffen. In *de cibis* 12.6 sagt Methodius zwar, daß Christus um unsretwillen Fleisch und Leiden auf sich genommen und den Tod geschmeckt hat, daß er um unsertwillen wegen der Erlösung der Welt gestorben ist, doch führt er diese Gedanken nicht näher aus. Er gibt sie hauptsächlich mit Hilfe biblischer Formulierungen wieder. Offensichtlich hat er diese biblischen Aussagen nicht so rezipiert, daß sie einen angemessenen Platz in seinem theologischen Denken gefunden haben. Methodius hat über den Tod und die Auferstehung Christi und die Beziehung beider Ereignisse aufeinander und auf andere soteriologische Aussagen in seinen Büchern über die Auferstehung nicht selbständig reflektiert.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Parallelen, vor allem in Einzelheiten und Bildern zeigen deutlich, daß Gregor die Bücher des Methodius über die Auferstehung gekannt haben muß. Das zeigen vor allem auch die frühen Werke Gregors, in denen wesentlich mehr inhaltliche Parallelen zu Methodius zu entdecken sind. Direkte Zitate lassen sich jedoch nicht nachweisen. Gregor hat einige, vor allem anthropologische Aussagen von Methodius aufgenommen und in sein in der *or cat* entfaltetes theologisches Denken eingefügt. Viele Aussagen hat er aber auf dem Hintergrund anderer theologischer Grundentscheidungen korrigiert. Der entscheidende Unterschied besteht da-

⁵¹ *res III* 5.3 GCS, S.394,16

⁵² Diese Beobachtung wird auch nicht durch den Hinweis auf Methodius' *virg III* 6 relativiert, mit dessen Hilfe L.MERIDIER, S.XXXVII Parallelen zwischen Gregors und Methodius' Soteriologie aufzeigen will. Für die dort bei Methodius gegebene Interpretation der Adam-Christus-Typologie von 1.Kor.15,22, nach der Christus der erstgeschaffene Adam in der Neuerschaffung ist, gibt es bei Gregor keine Parallele. Auch wird dort nicht deutlich, inwiefern Christus als dieser mit Adam Identische der Retter der Menschen ist.

rin, daß Gregor die Unterscheidung zwischen dem Ungeschaffenen, wahrhaft Seienden und daher Unveränderlichen zum Geschaffenen, nur per Teilhabe Seienden und damit stetig Werdenden und Veränderlichen zur Basis aller anthropologischen Aussagen gemacht hat. Weil Gregor auf dieser ontologischen Unterscheidung, die vor allem von seiner Gotteslehre herrührt, seine Anthropologie und Soteriologie entwickelt hat, konnte er viele Aussagen des Methodius nicht unkorrigiert übernehmen. Darüber hinaus ist eine entscheidende Korrektur die bei Gregor zu findende Reflexion über die Bedeutung des Christusgeschehens, über die Verbindung zwischen Gott und Mensch und speziell über die Auferstehung Christi. Mit dieser Reflexion gelingt es Gregor die Soteriologie und die Gotteslehre zu verknüpfen. Er kann zeigen, daß sich beide gegenseitig entsprechen. Über das Verhältnis von *Theologia* und *Oikonomia* nachzudenken, war für Methodius offensichtlich keine Notwendigkeit. Die Anlage seiner Schrift über die Auferstehung nötigte ihn nicht dazu. Doch wäre es auch in diesem Werk notwendig gewesen, die Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Toten in der Lehre von Christi Auferstehung, in der Christologie und noch weiter in der Gotteslehre zu verankern. So wie sie von Methodius entwickelt ist, ist die Begründung der allgemeinen Auferstehung durch das, was in der Schrift von Christus bezeugt wird, nicht deutlich. Diese und andere Mängel hat Gregor behoben, indem er wichtige Aussagen des Athanasius von Alexandrien aufgenommen hat.

Wenn auch die Zahl der parallelen Argumentationsgänge zu Methodius größer zu sein scheint, ist doch m.E. deutlich, daß Gregors Theologie eher eine Verwandtschaft zu Athanasius aufzeigt als zu Methodius, da Gregor wichtige Grundkategorien des theologischen Denkens gegen Methodius von Athanasius übernommen hat. Wir kommen hier zu einem Urteil, das dem von J.H.SRAWLEY genau entgegengesetzt ist. Er meint nach der Behandlung der Parallelen zwischen Methodius und Gregor in Überleitung der Behandlung der Parallelen zu Athanasius:⁵³ "Gregory's treatment of the Incarnation exhibits in detail many points of resemblance to that of Athanasius. As we have seen his general conception follow in the main those of Methodius." Er meint weiter, Gregor habe hauptsächlich apologetische Argumente von Athanasius übernommen, was auch vordergründig betrachtet stimmt. Zu dieser Bewertung kommt J.H.SRAWLEY, weil er nur die Parallelen, nicht aber die Unterschiede zwischen Methodius und Gregor herausgearbeitet hat. Die Übereinstimmung in theologischen Grundentscheidungen zwischen Athanasius und Gregor im Gegensatz zu Methodius stellt er nicht dar. Diese darzustellen, wird Ziel des nächsten Abschnittes sein.

⁵³ J.H.SRAWLEY, S.XXVIII

2. GEDANKEN DES ATHANASIUS IN DER *ORATIO CATECHETICA* UND DEREN WEITERENTWICKLUNG

Nachdem bereits anhand des Aufbaus und einiger deutlicher Parallelen nachgewiesen ist,⁵⁴ daß Gregor *gent* und *inc* gut gekannt haben muß, ist es um so interessanter festzustellen, welche theologischen Aussagen er von Athanasius übernommen hat und in welchen Punkten er von ihm abweicht. Gerade an diesen Punkten wird die eigenständige theologische Arbeit Gregors besonders deutlich. Es wird sich zeigen, daß Gregor viele Ansätze von Athanasius weiterentwickelt hat. Vor allem durch die stärkere Verknüpfung verschiedener, bei Athanasius eher vereinzelt begegnender Aussagen ist es ihm gelungen, eine eigenständige und im Vergleich zu Athanasius konsequentere Gesamtposition zu den wichtigsten theologischen Themen zu erarbeiten.

Im Ansatz der Gotteslehre stimmen beide überein. Wie Athanasius geht Gregor davon aus, daß man aus der Existenz der Welt auf eine darüber stehende, schaffende und erhaltende Macht schließen kann.⁵⁵ Die Werke lassen Rückschlüsse auf den Wirkenden zu. Nur so kann Gott, der Unsichtbare, der eigentlich der Erkenntnis nicht zugänglich ist,⁵⁶ erkannt werden. Während jedoch nach dieser kosmologischen Grundlegung der Gotteslehre Athanasius die Einzahl Gottes aus der Ordnung und der Einzahl der Welt her erweist, und so seine Gotteslehre von dieser kosmologischen Grundlegung her entfaltet,⁵⁷ wendet Gregor eine ganz andere Methode an. Für ihn dient der kosmologische Gotteserweis nur zum Erweis der Existenz Gottes, nicht aber als Grundlage für die Entfaltung aller anderen Gottesaussagen. Er entwickelt die Aussage von der Einzahl, der Einfachheit Gottes mit vernünftigen Argumenten aus dem Begriff der Vollkommenheit, der allgemein der Gottheit zugestanden wird.⁵⁸ Dieser Erweis ist stringenter, weil er mit logischen Argumenten von dem ausgeht, was von Seiten der Unterwiesenen zugestanden wird. Athanasius' Erweis der Einzahl Gottes hängt an der Zustimmung, daß auch die Welt nur eine sei und daß in ihr eine Ordnung zu erkennen ist, die auf einen Regenten schließen läßt. Während Athanasius sich noch nach der Grundlegung der Gotteslehre darum bemüht, zu erweisen, daß der so erwiesene, eine Schöpfer der Logos des Vaters ist,⁵⁹ nimmt Gregor diese Identifi-

⁵⁴ Siehe S. 78ff

⁵⁵ Vgl. *or cat P.4* PG.12,9ff = Sr.3,9ff mit *gent* 35-37

⁵⁶ Vgl. *or cat* 15 mit *gent* 35

⁵⁷ *gent* 38-39

⁵⁸ *or cat P.5f* PG.12,19ff = Sr.4,6ff; siehe S.13ff

⁵⁹ *gent* 41

zierung einfach vor, ohne darüber Rechenschaft abzulegen. Sie ergibt sich für ihn zwingend aus der Einfachheit Gottes. Da die Schöpfung gut ist, ist sie ein Werk des einen guten Gottes. Diese Aussage ist die Voraussetzung für die Schöpfungslehre beider Theologen. Beide denken das Schaffen Gottes anders als Methodius immer im Zusammenhang mit dem Erhalten.⁶⁰ Da die Schöpfung aus dem Nichts entstanden ist, ist sie ständig vom Nichtsein und vom Vergehen bedroht. Sie ist darauf angewiesen, vom Gott im Sein gehalten zu werden.⁶¹ Diese Konsequenz der ontologischen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, von Ungeschaffenem und Geschaffenem hat Gregor vor allem mit Hilfe der Teilhabevorstellung in sein theologisches System integriert. Er hat sie gegen Methodius' Lehre zur Geltung gebracht und hat sogar auch gegen die Aussagen des Athanasius Konsequenzen aus dieser Lehre gezogen.⁶² Die sich aus dieser ontologischen Hauptunterscheidung ergebenden Aussagen über Gott findet man in *gent* und *inc* ganz verstreut. Gott ist der Seiende.⁶³ Er ist unsterblich, unkörperlich.⁶⁴ Er ist einfach, autark, voll seiner selbst und daher bedürfnislos.⁶⁵ Er ist unsichtbar und unzugänglich.⁶⁶ Alle diese Aussagen werden aber in ihrem Zusammenhang nicht reflektiert. Athanasius fügt sie einfach in die Argumentation gegen die Heiden und Juden ein. Er geht auch nicht auf ihren Zusammenhang zur ontologischen Hauptunterscheidung ein. Gregor dagegen entwickelt alle Aussagen über Gott aus dem Begriff der Vollkommenheit, der auf der ontologischen Grundunterscheidung basiert.

Für beide Theologen gibt es aber noch einen anderen Weg zur Erkenntnis Gottes. Beide gehen von der Ebenbildlichkeit des Menschen aus. Sie hat für Athanasius⁶⁷ den Sinn, daß der Mensch aus ihr, bzw. durch sie den Schöpfer erkenne. Gregor geht einen Schritt weiter. Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, können unter Berücksichtigung der ontologischen Hauptdifferenz Aussagen über den Menschen auf Gott übertragen werden. Soweit ist Athanasius nicht gegangen. Er kennt zwar den Ansatz bei der Ebenbildlichkeit des Menschen.⁶⁸ Sein Ansatzpunkt ist jedoch nur die Vernunft der Seele.⁶⁹ Daher wird man die vernünftige Argumentation als Entfaltung dieses Weges zur Gotteserkenntnis ansehen müssen. Gregor verstand diesen Ansatz konkreter. Er hat ihn für seine Trinitätstheologie fruchtbar gemacht.⁷⁰

⁶⁰ Daher sprechen beide von der universalen Anwesenheit Gottes in der Welt. Diese Vorstellung dient beiden dazu, das Christusgeschehen zu explizieren. Vgl. L.MERIDIER, S.XXXIXf

⁶¹ *gent* 41

⁶² Siehe S.307f; vgl. auch S.141ff und S.244ff

⁶³ *gent* 41

⁶⁴ *gent* 22; vgl. *inc* 1.3; 8.1 und 11.1

⁶⁵ *gent* 28

⁶⁶ *gent* 29; 35; vgl. K.HOSS, S.47

⁶⁷ *inc* 11

⁶⁸ *gent* 34

⁶⁹ *gent* 30-34

⁷⁰ Besonders *or cat* 2.1 PG.17,2ff = Sr.13,5ff. Auch Athanasius kennt den Vergleich zwi-

Ein dritter Ansatz der Gotteslehre, mit der Gott, wie Athanasius schreibt,⁷¹ unserer Vernunft zuvorkommt, ist der Ansatz in der von Gott inspirierten Schrift. Er führt Schriftstellen an, die das Schaffen und Erhalten des Logos Gottes erweisen sollen. Daß dieser auch für Gregor geltende Ansatz in der *or cat* kaum zum Tragen kommt, hat seinen Grund darin, daß Gregor es für richtig hält, die Schrift nur gegenüber den Juden und den schon im gewissen Grade in der Unterweisung Fortgeschrittenen anzuwenden.⁷² Aber gerade in dem Kapitel, in dem Gregor den Juden gegenüber Schriftstellen anführt, wird die Weiterentwicklung in der Theologie, die Gregor repräsentiert besonders deutlich. Beide Theologen zitieren u.a. Ps.32,6.⁷³ Athanasius will mit diesem Zitat die Schöpfungstätigkeit des Logos Gottes erweisen. Gregor erweist mit diesem Zitat, daß Gott einen Logos und ein Pneuma hat, und belegt so gegenüber den Juden seine Trinitätstheologie.

In diesem Punkt liegt der wichtigste Unterschied der beiden Entfaltungen der Gotteslehre. In *gent* und *inc* finden wir kaum ausdrückliche Reflexionen über das Verhältnis von Vater und Logos. Die wenigen wichtigen Aussagen zu diesem Thema werden auch eher beiläufig gemacht. In der ausführlichsten Stelle heißt es:

*"Gott ist ein Seiender, nicht zusammengesetzt, deshalb ist auch sein Logos ein Seiender und nicht zusammengesetzt, sondern er ist einer und der einziggezeugte Gott, der aus dem Vater, wie aus einer guten Quelle als ein Guter hervorgeht."*⁷⁴

Andere Aussagen über das Verhältnis von Vater und Logos begegnen über das ganze Werk verstreut, ohne daß an einer Stelle diese Problematik ausführlich behandelt wird.⁷⁵ Den Geist Gottes behandelt Athanasius in dem Doppelwerk überhaupt nicht. Undeutlich ist auch die Zuordnung der Werke auf den Vater oder den Logos.⁷⁶ Offensichtlich kann Athanasius alle Aussagen sowohl im Hinblick auf den Vater, als auch auf den Logos treffen. Das ist eine deutlich antiarianische Position. Die Grundlage dafür hat er jedoch nicht angegeben. Diese deutlicher herauszuarbeiten und Unklarheiten in der Terminologie zu beseitigen, ist die Theologie des 4.Jh. mehr und mehr im Verlauf des Arianischen Streites gezwungen worden. Gregor kann in der Entfaltung seiner Trinitätslehre schon auf eine theologische Entwicklung zu-

schen unserem Logos und dem Logos Gottes (*gent* 41). Im Gegensatz zu Gregor werden aber bei ihm auf dem Hintergrund der ontologischen Hauptdifferenz die Aussagen über den Logos Gottes von denen über den menschlichen unterschieden, nicht aber jene aus diesen hergeleitet.

⁷¹ *gent* 46

⁷² Siehe S.30ff

⁷³ *gent* 47; *or cat* 4.2 PG.27,21ff = Sr.18,8ff

⁷⁴ *gent* 41 Athener Ausgabe 66,40f

⁷⁵ Stellen siehe K.HOSS, S.55

⁷⁶ Vgl. z.B. *gent* 40 Athener Ausgabe 66,2 (Der Vater Christi erweist sich als Herr der Schöpfung) mit ibd. Zeile 10 (Der Logos Gottes, der eine und einzige Logos des guten Vaters erweist sich als Regent und Ordner).

rückgreifen, deren Thematik und Problematik sich in dem Doppelwerk des Athanasius erst anzukündigen scheint.⁷⁷

Auf eine wichtige Parallele in der Gotteslehre soll noch verwiesen werden. Die Güte Gottes ist die bei Athanasius am häufigsten erwähnte, positiv ausgesagte Eigenschaft Gottes. Gott ist von Natur aus gut, ja mehr als gut.⁷⁸ Deshalb ist er auch menschenliebend. Dies ist der Grund dafür, daß er die vom Nichtsein bedrohte Schöpfung durch seinen Logos im Sein hält und lenkt.⁷⁹ Eben deshalb, um der Menschenliebe willen, hat er sie ja geschaffen. Die Güte Gottes, die mit der Menschenliebe Gottes identifiziert wird,⁸⁰ ist Grund für die Ausstattung des Menschen als Ebenbild Gottes.⁸¹ Sie ist der Grund für die Schöpfung überhaupt.⁸² Sie ist auch der Grund für das Christusgeschehen,⁸³ weil es der Güte Gottes widersprochen hätte, wenn der Mensch, das von Gott geschaffene Wesen, auf Grund des Falls auf immer der Vernichtung anheimgefallen wäre.⁸⁴ Diese Begründung des gesamten Heilshandeln Gottes, von Schöpfung und Erhaltung bis hin zur Errettung des Menschen, aus der Güte und der Menschenliebe Gottes hat Gregor übernommen. Auch er identifiziert den zunächst aus der philosophischen Tradition stammenden Begriff der 'Güte' mit dem biblischen von der 'Menschenliebe'.⁸⁵ Diese wichtige Parallelität zeigt deutlich, wie eng beide Theologen *Theologia* und *Oikonomia* aufeinander bezogen haben. Gregor erweist sich in diesem wichtigen Punkte als ein guter Schüler des Athanasius. Im Gegensatz zu diesem hat er jedoch diese enge Beziehung eigens thematisiert und in der *or cat* systembildend entfaltet.

Deutliche Parallelen zeigen sich auch in der Anthropologie und in der Lehre vom Fall des Menschen und vom Bösen. Der Mensch ist seiner Grundstruktur nach aus Leib und Seele zusammengesetzt. Anders als Methodius brauchen Athanasius und erst recht Gregor dies nicht mehr ausdrücklich in Polemik gegen die Position des Origenes zu unterstreichen. Der Mensch ist durch Gottes Willen aus dem Nichts entstanden und bleibt auf Gottes Erhalten angewiesen.⁸⁶ Den Zusammenhang dieser beiden Aussagen hat Gregor deutlicher als Athanasius erörtert. Er leitet von der Aussage des Geschaffenseins her, daß der Mensch, weil sein Sein mit einem Übergang, nämlich mit einem Werden begann, stetig wird, sich stetig verändert. Er hat

⁷⁷ Der undeutliche Gebrauch der Begriffe *υπόστασις* und *οὐσία* in *gent 6* zeigt, daß für Athanasius diese Begriffe zur Lösung des trinitätstheologischen Problems zum Zeitpunkt der Abfassung von *gent* und *inc* nicht zur Verfügung standen.

⁷⁸ *gent 41* ἀγαθός καὶ ὑπέρκαλος Athener Ausgabe 67,5

⁷⁹ *ibd.*

⁸⁰ *inc 1.3*

⁸¹ *inc 11.2*

⁸² *inc 3.3*

⁸³ *inc 8.1 und 1.3*

⁸⁴ *inc 6.5; 6.10*

⁸⁵ *or cat 15.2 PG.48,5ff = Sr.63,2ff*

⁸⁶ *inc 3.3; 4.5-6; 5.1; 13.1. und 44.1*

im eigentlichen Sinne kein Sein, sondern er hat sein Sein nur, indem er wird, er hat sein Sein nur im Anteilhaben, im Mitsein (μετεῖναι) am wahrhaft Seienden. Wenn Gott den Menschen nicht mehr im Sein hält, dann ist dieser dem Tod, der Trennung von Leib und Seele - beide Theologen müssen diese Grunddefinition des Todes nicht eigens betonen, sondern setzen sie stillschweigend voraus⁸⁷ - und der Verwesung des Leibes preisgegeben. Der Tod hat für beide also seinen Grund in der menschlichen Natur. Athanasius leitet ihn aus der Grundbestimmung her, daß der Mensch aus dem Nichtsein entstanden ist und demgemäß auch von Nichtsein bedroht ist.⁸⁸ Folgerichtig versteht er daher Tod und Verwesung als Vernichtung, als Übergang ins Nichtsein.⁸⁹ Gregor leitet darüber hinaus Tod und Verwesung auch daraus ab, daß der Mensch zusammengesetzt ist und alles Zusammengesetzte seiner Natur nach der Auflösung entgegengeht. Daher ist für ihn 'φθορά' nicht der Übergang ins Nichtsein, er ist nicht Vernichtung, sondern nur Auflösung und der Übergang zum Entsprechenden, Verwandten. Der Leib verliert zwar das Leben, nicht aber die Existenz.⁹⁰ Gregor denkt Tod und Verwesung also nicht so konsequent, so vollständig als Ende, wie Athanasius. Das führt zu anderen Konsequenzen in der Soteriologie, bzw. rührt daher. Tod ist für ihn ja nicht Strafe, wie bei Athanasius, sondern wie bei Methodius Gottes positive, reinigende Reaktion auf den Fall des Menschen, die Vorstufe zur Wiederherstellung in der Auferstehung. Der Mensch ist also nach der Lehre beider auf Gottes Erhalten angewiesen. Er hat solange an der Unsterblichkeit, an Gottes Ewigkeit teil, solange er in der Ausrichtung auf Gott, in der Gemeinschaft mit Gott bleibt. Diese Ausrichtung auf Gott gehört, wie Athanasius und Gregor lehren, zu der ursprünglichen positiven Ausstattung und Bestimmung des Menschen. In diesem Sinne gehört also auch die durch Gott gegebene Unsterblichkeit zum Menschsein dazu. Der Mensch sollte sie ja bewahren.⁹¹ Sie ist nicht nur akzidentiell,⁹² wenn sie auch nicht in der Natur des Menschen für sich selbst betrachtet liegt, sondern sich eines anderen verdankt. Aber die Natur des Menschen verdankt sich ja immer eines anderen. Außerdem muß beachtet werden, daß die Möglichkeit zum Tod zwar in der Natur angelegt ist, die Faktizität des Todes aber für beide Theologen nicht zur Bestimmung und ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehörte, sondern eine Folge der Abkehr von Gott, dem Lebensprinzip, ist.

Beide Theologen lehren, daß die menschliche Seele immer in Bewegung ist. Gregor begründet diese bei Athanasius gefundene Aussage⁹³ mit seiner

⁸⁷ *gent* 3 und 33

⁸⁸ *inc* 3.3; 4.5-6; 5.1; 13.1

⁸⁹ 'εἰς τὸ μὴ εἶναι' *inc* 6.4

⁹⁰ *or cat* 8.5 PG.33,45ff = Sr.43,15ff; siehe S.141ff und S.242ff

⁹¹ *gent* 3

⁹² Gegen K.HOSS, S.63

⁹³ *gent* 4 und 33

Lehre vom Menschen als werdend Seiender. Diese Bewegung ist eine Ausrichtung auf etwas. Nach der ursprünglichen Bestimmung ist dies eine freiwillige Ausrichtung auf das Gute, auf die Tugend, auf Gott.⁹⁴ Weil diese Bewegung eine freiwillige sein soll, liegt in ihr auch die Möglichkeit, daß sich der Mensch bewußt oder unbewußt für die falsche Richtung entscheidet. Obwohl Athanasius die Bestimmung des Menschen als freies Wesen kennt,⁹⁵ hat er über diese Thematik nur wenig nachgedacht.⁹⁶ Gregor geht in der Behandlung dieser Thematik weit über Athanasius hinaus und erweist sich, wie J.H.SRAWLEY⁹⁷ meint, gerade dadurch, daß er dem freien Willen in seinem theologischen System eine wirkliche Bedeutung beimißt als guter Schüler des Origenes. Der Ansatz ist jedoch auch bei Athanasius zu finden, denn er kommt auf den freien Willen an zwei Stellen im Zusammenhang mit dem Fall zu sprechen. Für Athanasius wie für Gregor ist der Fall des Menschen ein in erster Linie intellektueller Vorgang. Es ist eigentlich der Fall der Seele. Sie gibt ihre Vorrangstellung gegenüber dem Sinnlichen auf. Sie bringt so die Lust zur Wirkung. Sie denkt das Nichtseiende als seiend, das Böse als gut, das Vergängliche, die sinnliche Lust als wahres Gut.⁹⁸ Gregor hat in der Lehre vom Fall die Rolle des Sinnlichen etwas präzisiert. Er weist immer wieder darauf hin, daß die sinnliche Wahrnehmung zur Beurteilung des wahrhaft Guten nicht in der Lage ist, daß durch sie nur scheinbar Gutes als gut angesehen wird. Der Fall besteht für ihn, wie er es auch schon ansatzweise bei Athanasius⁹⁹ gelesen hat, in der falschen Bestimmung des wahrhaft Guten. Das ist die eigentliche Sünde des Menschen. Es ist die Absage gegenüber Gott.¹⁰⁰ Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß für Athanasius wie dann auch für Gregor das Sinnliche nicht mit dem Bösen oder Schlechten identifiziert wird.¹⁰¹ Das Sinnliche, Leibliche ist per se nicht schlecht. Es kann ja sogar bei der Betrachtung der Schöpfung ansatzweise eine Gotteserkenntnis vermitteln. Schlecht ist nur, wenn die Seele die Regierung gegenüber dem Sinnlichen, Leiblichen aufgibt, wenn nicht mehr die Vernunft der oberste Maßstab ist. Wenn auch für beide Theologen der eigentliche Fall in der Verantwortung der Seele liegt, hat doch erst Gregor die Konsequenz aus dieser Anschauung gezogen. Für Athanasius folgt aus dem Fall der Seele die Sterblichkeit des Leibes. Der Tod ist durch den Fall der Seele in den Leib

⁹⁴ *gent 3*

⁹⁵ *gent 4 und inc 3.4*

⁹⁶ Siehe D.RITSCHL, S. 47f

⁹⁷ J.H.SRAWLEY, S. XXIV

⁹⁸ *gent 3-5*

⁹⁹ *gent 3*

¹⁰⁰ Vgl. K.HOSS, S.66. Er bemerkt nicht, daß Athanasius wie auch später Gregor eine Sündenlehre ausführlich entfalten kann, ohne das Wort Sünde zu gebrauchen. Er stellt fest: "Es dürfte schwer sein, innerhalb dieser Gedankenreihe eine Stelle ausfindig zu machen, wo der Begriff der Sünde Platz hätte."

¹⁰¹ *gent 7*

gekommen. Für Gregor gilt, daß beide, Leib und Seele gleichermaßen durch das Böse verunreinigt und unbrauchbar geworden sind. Von beiden wird der Tod ausgesagt. Der eigentliche und erste Tod ist der Tod der Seele.¹⁰² Athanasius hat diese angemessene Konsequenz im Blick auf die Seele aus seiner Lehre, daß der Mensch immer auf Gott angewiesen ist, nicht gezogen. Für ihn ist sie per se das Unsterbliche und allein der Leib das Sterbliche.¹⁰³ Dieser Unterschied führt zu einem wichtigen Unterschied in der Christologie.

Gemeinsam bewerten beide Theologen den Fall des ersten Menschen zwar als ersten und damit sehr wichtigen Schritt auf das Böse hin, aber nicht als Fall der gesamten Menschheit. Beide legen ihr Schwergewicht in der Argumentation auf den jeweiligen Sündenfall jedes einzelnen Menschen. Für Athanasius ist der Fall Adams eher ein Bild für den Fall jedes einzelnen.¹⁰⁴ Er spricht von einer allmählichen Degeneration der Menschen,¹⁰⁵ wobei jeder einzelne Mensch seinen Beitrag leistet. Gregor kann auf die Auslegung, ja Erwähnung der Geschichte des Sündenfalls in der *or cat* ganz verzichten, ohne daß seiner Lehre über den Fall etwas fehlt.

Als Folge des Falls verhängt Gott den Tod. Er läßt zu, was in der Natur des Menschen angelegt ist. Athanasius beurteilt den Tod als Strafe, als Folge des Todesgesetzes von Gen.2,17, mit dem Gott dem Menschen den Tod für den Fall androht, daß sie dem Gebot ungehorsam werden. Gregor dagegen sieht mit Methodius im Tod nicht eine Strafe, sondern die heilsame Wohltat Gottes, die die Reinigung bewirkt und damit erst die Auferstehung ermöglicht. Auch dieser Unterschied hat eine Differenz in der Soteriologie zur Folge. Beide Theologen lehren, daß der Mensch durch den Fall nicht aufhört, Gottes Ebenbild zu sein. Für beide ist das Ebenbild Gottes nicht verloren, sondern nur verdunkelt und befleckt.¹⁰⁶ Warum es faktisch zum Fall des Menschen kam, erörtert Athanasius nicht. Er konstatiert in *contra gentes* lediglich die Geschichte der Degeneration, des Abfalls von Gott, die Geschichte des Götzendienstes. Für ihn ist die Problematik, warum es in der von Gott gut geschaffenen Schöpfung zum Bösen kommt, in diesem Werk nicht von Bedeutung. Meint er mit dem wiederholten Hinweis darauf, daß das Böse ohne eigene Substanz ist, diese Frage schon ausreichend beantwortet zu haben? Gregor teilt Athanasius' Lehre vom Bösen als 'μὴ ὄν'. Er meint jedoch auf die Erörterung des von Methodius aufgegebenen Themas nicht verzichten zu können und übernimmt die Lehre vom Engelfall und dessen Betrug am Menschen. Lehrt auch Athanasius eine solche Erklärung des Bösen durch den Fall einer Engelmacht und den Betrug am Menschen wie Gregor und Methodius? In der zweiten Behandlung des Falls deutet er an, daß

¹⁰² Siehe S.244ff

¹⁰³ *gent* 33

¹⁰⁴ *gent* 3

¹⁰⁵ *gent* 8

¹⁰⁶ *gent* 33; *inc* 11

der Fall durch Betrug zustande kam.¹⁰⁷ In *gent* 3-4 führt er ihn auf den Rat der Schlange aus der Sündenfallgeschichte der Genesis zurück. Daraus läßt sich folgern, daß er in *inc* 5-6 auch an diese Geschichte denkt. Von einer gefallenem Engelmacht ist nicht die Rede, auch nicht im Zusammenhang des Zitats von Sap.2,23f in *inc* 2. Eine deutliche Lehre vom Engelfall, die die Herkunft der Faktizität des Bösen erklären soll, vertritt Athanasius im Gegensatz zu Gregor also nicht.¹⁰⁸ Dieser Unterschied führt zu wichtigen Differenzen in der Soteriologie im Blick auf die Bedeutung des Todes Christi.

Insgesamt gesehen ist Gregors Entfaltung der Lehre vom Fall des Menschen wesentlich differenzierter und strukturierter. Während bei Athanasius die Gründe die den Fall ermöglichen, der freie Wille, die Sinnlichkeit, die Bewegung, eher beiläufig erwähnt werden, hat Gregor zu jedem Punkt deutlich gezeigt, inwiefern dieser den Fall ermöglicht. Athanasius hat nicht bemerkt, daß damit noch nicht erklärt ist, warum der Mensch faktisch gefallen ist. Diese Thematik hat sich Gregor von Methodius aufgeben lassen. Man muß Athanasius aber zugute halten, daß die Erörterung über Urstand und Fall kein eigener Topos im Gesamtwerk ist, sondern nur zur Erklärung des Christusgeschehens dienen soll.

Wichtige Unterschiede sind im Bereich der Christologie festzustellen. Gregor lehrt, geschult durch die Auseinandersetzung mit Apolinarius und durch seine Soteriologie gezwungen, daß Gott sich gleichermaßen mit Leib und Seele eines Menschen verbunden hat, denn nur so konnten die im Tod getrennten Leib und Seele in der Auferstehung wieder zusammengebracht werden.¹⁰⁹ Damit unterscheidet sich Gregors Christologie deutlich von der des Athanasius. Das läßt sich an der bevorzugten christologischen Terminologie zeigen. Schon der Titel von *inc* zeigt, daß für Athanasius die Menschwerdung des Logos als "Erscheinung durch einen Leib" interpretiert wird. Daher ist auch die deutsche Übersetzung von 'ἐνανθρώπησις' mit "Menschwerdung" - wenn sie auch besser ist als die französische oder englische mit "incarnation"¹¹⁰ - nicht ganz korrekt. Der Terminus läßt es nämlich bei Athanasius bewußt offen, ob der Logos Mensch wurde, oder ob er als Mensch oder im Menschen erschien. "Einmenschung, Inhumanation"¹¹¹ wäre die korrekte Übersetzung, die die Interpretation als "Erscheinung durch ei-

¹⁰⁷ *inc* 5-6

¹⁰⁸ G.A.PELL, Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde und Erlösung, Passau 1888, S.41f, versucht mit Einzelzitaten aus diversen Schriften des Athanasius eine Engelfallehre zu rekonstruieren. Er stützt sich dabei auf *gent* 3, was wie gezeigt unzutreffend ist, vor allem aber auf *contra Apolinarium* I 15. Doch diese Schrift gegen Apolinarius hat K.HOSS, S.229, m.E. zu Recht als unecht erwiesen. H.STÄTER, Die Erlösungslehre des heiligen Athanasius, Freiburg 1894, S.76, jedoch führt gerade *contra Apolinarium* I 15 in Übereinstimmung mit anderen Aussagen als Beweis für die Echtheit der Schriften gegen Apolinarius an.

¹⁰⁹ *or cat* 16.7 PG.52,21ff = Sr.70,15ff, siehe S.155ff sowie S.191ff und S.277ff

¹¹⁰ Vgl. Ch.KANNENGISSER, Schr, S.108

¹¹¹ ibd. S.140

nen Leib" ermöglicht. Der Logos verbindet sich nach Athanasius mit einem Leib.¹¹² Er bedient sich eines Leibes als Werkzeug, als Organ.¹¹³ Er nimmt einen Leib an. Aber er wird nicht Leib,¹¹⁴ sondern er geht in ihn ein, wie in ein Haus, er bekleidet sich mit einem Leib.¹¹⁵ Meint Athanasius hier jeweils die Seele mit? Meint er mit "Leib" vielleicht immer den mit einer Seele verbundenen Leib? In *gent* 4-5 wird aber deutlich zwischen Leib und Seele differenziert. Die Seele ist das Prinzip der Bewegung für den Körper. Das gilt für alle Menschen. Wenn Athanasius auf dem Hintergrund dieser Aussage über Christus sagt, daß der Logos bei ihm den Leib bewegt,¹¹⁶ dann muß man schließen, daß der Logos bei Christus die Funktion der Seele des Menschen eingenommen hat. Dies hat Athanasius in *inc* nicht ausdrücklich gelehrt. Athanasius ist wohl nach diesen Beobachtungen eher ein Vertreter der verbalen Logos-Sarx-Christologie zu nennen, als ein Vertreter der realen. Denn es wird deutlich, daß für ihn die Seele Christi "keine theologisch-soteriologische Größe ist. Sie ist für ihn kein Faktor in der Ausdeutung des Heilswirkens, aber noch nicht einmal des innermenschlichen Lebens Christi"¹¹⁷ Daß Athanasius die Menschheit Jesu tatsächlich geleugnet habe, und damit ein reales Logos-Sarx-Schema vertrat, kann wohl kaum, jedenfalls nicht für *gent* und *inc*, behauptet werden.¹¹⁸ Eine solche Konsequenz der Christologie hat erst Apolinarius gezogen. Er hat tatsächlich das vollständige Menschsein Christi in Frage gestellt. Letzteres zu verteidigen, hat sich Gregor auch im Gegensatz zu den undeutlichen Aussagen des Athanasius in *antirrh* und *or cat* bemüht.¹¹⁹ Da die christologische Terminologie des Athanasius so im apolinarischen Sinne gedeutet werden konnte, hat Gregor sie nicht übernommen. Er hat eine eigene, wenn auch nicht ganz unproblematische, an der Auseinandersetzung mit Apolinarius geschulte Sprache für die Beschreibung der Verbindung von Gott und Mensch in Christus geschaffen,¹²⁰ mit der er in seinen späteren Werken immer wieder darauf dringt, daß Gott sich gleichermaßen mit Leib und Seele des Menschen verbunden hat. Der Unterschied ist nicht nur terminologischer Art.

¹¹² *inc* 17-18

¹¹³ *inc* 42 und 44; vgl. A.GRILLMEIER, Christus, S.471f

¹¹⁴ Vgl. *inc* 45 mit *inc* 18

¹¹⁵ *inc* 44; zur christologischen Terminologie des Athanasius siehe K.HOSS, S.76, und Ch.KANNENGIESSER, Schr. S.139ff; Der Terminus, der Athanasius' Gesamttenenz der Christologie am besten trifft, kommt merkwürdiger Weise nur einmal im seinem Gesamtwerk vor: ἐνσωμάτωσις *inc* 4.3 (Schr. S.276); vgl. MOELLER, Lexicon Athanasianum art. ἐνσωμάτωσις, Sp.495

¹¹⁶ *inc* 42

¹¹⁷ A.GRILLMEIER, Christus, S.460

¹¹⁸ Vgl. auch B.STUDER, Soteriologie, S.127ff

¹¹⁹ Man vergleiche die Formulierung in *inc* 43.6 'οὕτω καὶ τῷ σώματι ὀργανῶ χρώμενος, οὐδενὸς τῶν τοῦ σώματος μετέχειν' mit Gregors Aussage 'διὰ πάντων τῶν ιδιώματων' *or cat* 27.1 PG.69,41 = Sr.101,11 u.δ.

¹²⁰ Siehe zu *or cat* 11.1 PG.44,4ff = Sr.57,11ff S.192ff

Aus der unterschiedlichen Christologie ergibt sich auch ein Unterschied in der Beschreibung des Todes Christi. Athanasius setzt zwar wie Gregor für alle Menschen voraus, daß der Tod die Trennung von Leib und Seele ist, bei Christus jedoch lehrt er, der Tod sei die Trennung des Logos von dem angenommenen Leib.¹²¹ Diese Position ist eine Konsequenz des Logos-Sarx-Schemas und könnte als ein deutlicher Hinweis darauf verstanden werden, daß für Athanasius der Logos tatsächlich den Platz der menschlichen Seele eingenommen hat.¹²² Diese Vorstellung ermöglicht wohl auch erst den Opfergedanken. Der menschliche Leib wird als Opfer dargebracht.¹²³

Auf eine interessante Parallele sei in diesem Zusammenhang noch verwiesen. Athanasius bezeichnet den Logos des öfteren vor allem in Zusammenhängen, in denen es um die Überwindung des Todes geht, als *αὐτοζωή*.¹²⁴ Was diese *αὐτο*-Bildung bedeutet, wird in *gent* 46 deutlich. Der Logos hat nicht nur Anteil wie alle, die durch ihn Anteil haben, sondern er ist selbst Macht, Leben, Weisheit etc. Diese Argumentation und vor allem die *αὐτο*-Formulierung hat Gregor ganz übernommen.¹²⁵

Aus den bisher aufgezeigten Parallelen und Differenzen ergeben sich entsprechende Beobachtungen auch in der Soteriologie. Daß Athanasius in diesem Zusammenhang Eucharistie, Taufe und die Wirkung des Geistes nicht behandelt, ist schon bemerkt worden. Auch haben wir schon festgestellt, daß der Fall des Menschen für beide Theologen die Veranlassung und die Güte Gottes, seine Menschenliebe, die Ursache für das Christusgeschehen sind. Im Christusgeschehen geht es nach beiden letztlich um die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen, bzw. um die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, aus der der Mensch von Anfang an gefallen ist. Da der Fall des Menschen für beide zwei Konsequenzen hat, den Tod und den Verlust der Gotteserkenntnis, geht es im Christusgeschehen also in erster Linie um die Beseitigung des Todes und der Verwesung und um die Wiederausrichtung des Menschen auf Gott und die damit verbundene Erneuerung der Gotteserkenntnis. Diese beiden Aspekte des Christusgeschehens stehen bei Athanasius unverbunden neben- bzw. hintereinander. Inwiefern sich beides gegenseitig bedingt und welcher Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten besteht, zeigt er nicht.¹²⁶ Nach D.RITSCHL hat Athanasius hier irenäisches (Objektivität der Heilstat Gottes im menschengewordenen Logos) und alexandrinisches (die wachsende Gotteserkenntnis ist die eigentliche Erlösung) Gedankengut verbunden, um so eine mechanische Restaurationsidee abzuwehren.¹²⁷ Aus dieser Be-

¹²¹ *inc* 22.5

¹²² Vgl. A.GRILLMEIER, Christus, S.470

¹²³ Siehe S.312

¹²⁴ *inc* 20.1; 21.4; vgl. auch 21.5; 21.7

¹²⁵ *or cat* 1.6 PG.13,44ff = Sr.9,10ff

¹²⁶ Vgl. die Gliederung S.80f und *inc* 16; 20

merkung D.RITSCHLS läßt sich weiter folgern: Während bei Athanasius diese Traditionen, obwohl sie inhaltlich zusammen gesehen werden,¹²⁸ noch nebeneinander stehen, hat Gregor aus dieser inhaltlichen Zusammengehörigkeit auch für die Darstellung der Rettung die Folgen gezogen und hat die beiden Traditionen so miteinander verknüpft, daß sie nicht mehr als eigenständige Größen zu erkennen sind. Deshalb finden wir eine Athanasius entsprechende Zweiteilung bei Gregor nicht. Für ihn ist der Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten des Heilsgeschehens so eng, daß sie nicht einmal aus methodischen Gründen nacheinander behandelt werden. Der Verlust der wahren Gotteserkenntnis führt zur Abkehr vom wahren Gut, d.h. vom Leben selbst und damit zum Tod. Genauso ist die Ermöglichung der Wiederausrichtung auf Gott, das Leben selbst, gleichzeitig wieder die Ermöglichung der fortdauernden Teilhabe am Ewigen. Dies ist durch Christi Auferstehung bewirkt.

Da für Athanasius der Tod eine Strafe ist, die Gott durch das Todesgesetz verhängt hat, und dieses Gesetz immer noch Gültigkeit hatte und ihm Genüge geleistet werden mußte, ist der Tod Christi stellvertretend für die Menschen als Opfer, als Genugtuung Gott dargebracht.¹²⁹ Den Unterschied zu dieser Auffassung der Bedeutung des Todes Christi macht Gregor schon in der sonst so parallel zu Athanasius formulierten Überleitung von der Behandlung des Falls zum Christusgeschehen deutlich,¹³⁰ indem er die Aussagen, die davon sprechen, daß Christus für die Menschen gelitten und Gott dem Vater den Tod dargebracht habe, bewußt wegläßt. Gregor wertet Christi Tod anders, weil er den Tod allgemein anders bewertet. Der Tod ist für ihn ja nicht Strafe. Er erwähnt ja das Gesetz des Todes von Gen.2,17 nicht. Der Tod ist für ihn "Reinigungsmittel" für Leib und Seele und damit die positive Voraussetzung für die Auferstehung. Wegen der Sündlosigkeit Jesu fällt die reinigende Bestimmung des Todes weg, so daß bei ihm der Tod nur noch die positive Voraussetzung für die Auferstehung ist. Wenn Gregor dem Tod Christi eine eigene Bedeutung zumißt, dann die, daß er das - allerdings nur scheinbar - dem Widersacher gegebene Lösegeld für die im Tod Gefangenen ist. Diese Sicht ist der des Athanasius völlig entgegengesetzt. Nach seiner Lehre wird ja nicht dem Widersacher Genugtuung geleistet, sondern Gott. Athanasius weiß zwar auch, daß wenn der Tod nicht gewesen wäre, die Auferstehung verhindert worden wäre. Aber der Skopos des Todes liegt für ihn nicht, wie für Gregor, in der Auferstehung, weil er eine eigene Bedeutung hat. Athanasius hat aber nicht eindeutig ausgesagt, was der eigentliche Sieg

¹²⁷ D.RITSCHL, S.43f

¹²⁸ Das zeigt sich nicht so sehr an der Darstellung der Rettung als vielmehr an der Lehre vom Fall: Der Verlust der Gotteserkenntnis und die Abkehr von Gott führen zum Nichtsein und zum Tod (*inc* 4.5f).

¹²⁹ *inc* 8.4; 9.1f; 10.1; 10.5; 20.2; 21.5 u.ö

¹³⁰ Vgl. S.78ff

Christi über den Tod ist, die Menschwerdung, der Tod oder die Auferstehung. Einmal sagt er, der Sieg sei am Kreuz errungen. Mal heißt es, der Sieg über den Tod sei durch die Aneignung des Leibes und die Gnade der Auferstehung erwirkt.¹³¹ Andererseits spricht er vom Opfer für alle, das durch Tod und Auferstehung dargebracht ist.¹³² Er kann sogar sagen, der Tod habe wegen der Einwohnung des Logos in einem Leibe keine Macht mehr.¹³³ Es gibt aber auch Aussagen, in denen Athanasius wie später Gregor, lehrt, daß der eigentliche Sieg über den Tod die Auferstehung ist. Während es aber bei Athanasius deutlich wird, daß sie für ihn nur das Zeichen des Sieges über den Tod ist, lehrt Gregor, daß die Auferstehung selbst der Sieg ist. Gregor hat in diesem Zusammenhang deutlichere Akzente gesetzt. Er hat im Gegensatz zu Athanasius eindeutige Aussagen gemacht: nicht der Tod Christi ist das Heilsereignis, sondern seine Auferstehung, weil erst durch sie das alte Prinzip, die Ausbreitung des Todes auf die ganze Menschheit, durch das neue, die Ausbreitung der Auferstehung, abgelöst worden ist.

Bei all diesen Unterschieden in der Bewertung der einzelnen Ereignisse des Christusgeschehens, bewerten Athanasius und Gregor die Wirkung des Christusgeschehens im Ganzen doch gleich. Durch das, was mit und an Christus geschehen ist, vollzieht sich die Überwindung des Todes und der Vergänglichkeit für alle Menschen. Durch ihn ist die Auferstehung für alle ermöglicht. Der Tod verliert nach Athanasius seine auf ewig vernichtende Macht. Der Mensch wird nur noch eine Zeitlang aufgelöst, um dann zur besseren Auferstehung gelangen zu können.¹³⁴ Nach Gregor wird durch Christus der Tod zu dem, wozu er bestimmt ist, zur Vorstufe der Auferstehung. Ob Athanasius die Wirkung des Christusgeschehens so universal denkt wie Gregor, d.h. ob nach seiner Auffassung am Ende alle, Dämonen und alle widerstrebenden Kräfte eingeschlossen, gerettet werden, oder ob die Heilsgeschichte einen doppelten Ausgang hat, läßt sich aus *gent* und *inc* nicht erheben, da Athanasius über die Aneignung des durch Christus für alle erwirkten Heils im Doppelwerk nicht reflektiert hat. Er lehrt zwar, daß Christi Tod für alle geschehen ist, daß er die Erkenntnis Gottes in alle Bereiche der Schöpfung gebracht hat¹³⁵ und daß er bei seiner zweiten Ankunft allen die Frucht des Kreuzes mitteilen wird, die Auferstehung und die Unverweslichkeit.¹³⁶ Er zieht aber daraus nicht so eindeutig die Konsequenz, die Gregor gezogen hat. Bei aller Respektierung der freien Selbstbestimmungsmacht geht Gregor davon aus, daß am Ende der Heilsgeschichte alle gerettet

¹³¹ *inc* 8.4

¹³² *inc* 16.4

¹³³ *inc* 9.2; vgl. 8.4

¹³⁴ *inc* 21.1

¹³⁵ *inc* 16.3f; 45.1f

¹³⁶ *inc* 56.3

werden, weil auch bei denen, die sich in diesem Leben nicht vom Schlechten abgewandt haben, das "*Heilverfahren*" zu ihrem Nutzen angewendet wird.¹³⁷

Wenn auch Athanasius im Zusammenhang der Wirkung des Christusgeschehens von Vergöttlichung - ein irenaisches Erbe? - spricht,¹³⁸ heißt das für ihn wie für Gregor nicht, daß die ontologische Grunddifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf damit aufgehoben wäre. Wenn Athanasius von Vergöttlichung spricht, meint er, daß der Mensch, wenn er durch Christi Heilstat wieder unsterblich wird, dies nur qua Teilhabe am Ewigen und nicht aus sich selbst heraus wird.¹³⁹ Aufgrund dieser Tatsache vermeidet Gregor es - im Gegensatz zu Athanasius und zu seinem Zeitgenossen, Gregor von Nazianz, -so mißverständlich vom Vergöttlichen des Menschen zu sprechen. Wo der Nyssener von Vergöttlichung spricht, meint er den von Gott in Christus angenommenen Menschen. Wenn er von allen anderen Menschen spricht, spricht er von der Angleichung an Gott.

Eine Parallele zeigt sich noch bei der Interpretation des Kreuzestodes Christi. Wie Athanasius deutet auch Gregor diese Todesart symbolisch. Athanasius deutet die ausgebreiteten Arme Christi als Hinweis auf die Hinzuziehung des alten und des neuen Gottesvolkes. Durch Christus als der verbindenden Mitte werden beide zusammengehalten.¹⁴⁰ Für Gregor deuten die vier Enden des Kreuzes auf das ganze Universum, das in dem, der an den Treffpunkt der vier Enden geschlagen ist, nämlich Christus, seine Mitte findet. Warum Gregor aber die so vernünftig-argumentative Behandlung des gewaltsamen Todes Christi und der Todesart am Kreuz von Athanasius¹⁴¹ nicht übernimmt, kann mit Recht gefragt werden, da Gregor eine hinreichende Antwort, die die schimpfliche Todesart Christi verständlich macht in *orcat* 32 schuldig geblieben ist. Die Gedanken, die Athanasius zu diesem Thema äußert, mit denen er erklärt, warum Christus so und nicht anders sterben

¹³⁷ Zur ἀποκατάστασις πάντων bei Athanasius siehe D. RITSCHL, S.47

¹³⁸ *inc* 54.3; siehe D.RITSCHL, S.43

¹³⁹ Vgl. F.NORMANN, S.176ff. Er weist nach, daß die Vergottungsaussagen bei Athanasius mit der Kategorie der Teilhabe an Gott interpretiert werden müssen. Siehe auch D.RITSCHL, der die von A.v.HARNACK bei Athanasius festgestellte 'physische Vergottungslehre' zu Recht kritisiert und widerlegt, aber dann doch fragt, wie man zu Harnacks Zeiten aber auch schon früher, zur Zeit der Kappadozier, Athanasius so mißverstehen konnte, daß man eine physische Vergottungslehre von ihm übernehmen konnte. Wörtlich heißt es, S.50, nach einem längeren Zitat aus contra Arianos III 23: "Hat Harnack diese Stelle eigentlich nie ernst genommen. Oder man müßte mit der Frage schon früher ansetzen: wie kamen die Kappadozier und später Johannes von Damascus dazu, über diese Stelle wegzulesen und - bei ständigem Respektieren und Loben des Ath. - eine Vergottungslehre zu entwickeln, die diese vorsichtige Exegese und eindeutige Verneinung der Identität der Erlösten mit Gott außer acht läßt?" Beim genaueren Studium der Kappadozier hätte D.RITSCHL feststellen können, daß er die Argumente gegen die Athanasiusinterpretation A.v. HARNACKs auch gegen dessen Interpretation der Kappadozier anwenden müßte.

¹⁴⁰ *inc* 25

¹⁴¹ *inc* 21-24

mußte, hätten auch von ihrer Art der Argumentation gut in den Zusammenhang der *or cat* gepaßt.

Im Vergleich zu Methodius läßt sich zusammenfassend zu Athanasius sagen: Er hat mit seinem Werk dem Christusgeschehen eine diesem gebührende Stellung im theologischen Denken eingeräumt. Methodius kommt trotz der Behandlung der Auferstehung ohne eigenständige Reflexion über die Bedeutung Christi, der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung aus. Athanasius widmet diesen Themen ein ganzes Werk. Mit Athanasius teilt Gregor gegen Methodius vor allem diese zentrale Stellung des Christusgeschehens im theologischen Denken. Die bei Athanasius festzustellende Tendenz, die soteriologische Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi, im Gegensatz zu den Aussagen von der Menschwerdung überhaupt, besonders zu betonen, hat Gregor aufgenommen und verstärkt.

Aufgrund der hier aufgezeigten fundamentalen Parallelen in theologischen Grundentscheidungen zwischen Athanasius und Gregor muß das Urteil über die Abhängigkeit Gregors von Methodius und Athanasius, was die *or cat* betrifft, genau dem Urteil von J.H.SRAWLEY¹⁴² entgegengesetzt sein. Gregor hat sein Gedankengut, wie er es in der *or cat* entfaltet, nicht hauptsächlich von Methodius übernommen. Diese Beobachtung gilt durchaus für die frühen anthropologischen Werke. In der *or cat* ist die Sachlage anders. In ihr hat Gregor nicht nur ein paar apologetische Einzelheiten von Athanasius übernommen und sie in sein stark von Methodius beeinflusstes Gedankengut eingebaut, wie J.H.SRAWLEY meint,¹⁴³ sondern er hat im Gegenteil - anders als in seinen frühen Werken - die wichtigsten Entscheidungen seiner in der *or cat* dargestellten *Oikonomia* von Athanasius aufgenommen und hat lediglich einige Gedanken von Methodius, die ihm aus seinen früheren Werken schon vertraut waren, eingefügt. J.H.SRAWLEY kommt zu dem gegenteiligen Urteil nicht nur, weil er nur die Parallelen, nicht aber die Unterschiede herausgearbeitet hat, sondern auch deshalb, weil er die Entwicklung in Gregors Theologie und die besondere Stellung der *or cat* im Gesamtwerk Gregors nicht beachtet und die *or cat* daher zu stark auf dem Hintergrund von *op hom* und *an et res* interpretiert hat.

¹⁴² Siehe S.294, J.H.SRAWLEY, S.XXVIII

¹⁴³ ibd.

ZUSAMMENFASSUNG

Die grundlegende Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung ist es, größere Zusammenhänge in der Theologie, d.h. speziell in der Heilslehre Gregors von Nyssa aufzuzeigen. Es soll dargestellt werden, welches Gewicht einzelne theologische Grundentscheidungen im Gesamtgefüge der Theologie Gregors haben und wie sich Entscheidungen in verschiedenen Themen gegenseitig beeinflussen. Deshalb ist die *or cat* der Haupt- und Ausgangspunkt der Überlegungen zur Heilslehre des Nyssenens. Sie ist von ihrer katechetischen Absicht, von ihrer Gliederung und vom Zeitpunkt der Entstehung her, ein geeigneter Zugang zur Theologie Gregors, die sich allerdings erst vollständig beim Vergleich mit den anderen Werken darstellt.

Die *oratio catechetica* entstand in der zweiten Hälfte der 80iger Jahre nach den großen theologischen Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apolinarius und vor den großen asketischen Schriften. Daher hat sie einen sehr hohen Wert, denn Gregor hatte sich zuvor mit allen wichtigen Themen der Theologie ausführlich befaßt, mit der Anthropologie (*hex, op hom, an et res*, dann *mort* und später auch *infant*), mit der Christologie (*Eun III, ref Eun, Theoph, antirrh*), mit der Gottes- und Trinitätslehre (*graec, Abl, Eusth, diff ess hyp, Eun I, ref Eun* usw.) und mit der Ethik (*virg, prof* und evtl. *perf*). Dabei hatte er besonders in der Eunomianischen und Apolinarischen Kontroverse seine spezifischen Standpunkte entwickelt. Die Ergebnisse dieser lebenslangen theologischen Arbeit, die Summe seiner aus der Polemik entwickelten Gedanken, stellt er in der *or cat* in e i n e m Werk zusammen und bereitet sie für die christliche Taufunterweisung auf. Er gibt so ein authentisches Bild seines theologischen Denkens in der späten Phase.

Die positive, katechetische Absicht zwingt Gregor zur Einfachheit, zur Verstehbarkeit, zur Beschränkung auf das Wesentliche, wobei sich freilich bei zu kurzer Argumentation auch Schwierigkeiten für das Verständnis einzelner Themen ergeben, bei denen Gregor aus didaktischen Gründen auf wichtige Aussagen aus anderen Werken verzichtet, so z.B. in der Gottes- und Trinitätslehre, in der Christologie und in der Schöpfungslehre. Die katechetische Absicht zwingt ihn aber auch zur Vollständigkeit der Themen und zur Stringenz und Folgerichtigkeit der Darstellung, da inhaltliche Widersprüche die christliche Lehre angreifbar machen würden.

In seiner vernünftigen Argumentation geht Gregor jeweils von einem *ὁμολογούμενον* aus und erweckt so den Anschein, als würde er die Inhalte herleiten können. Tatsächlich führt er durch sein logisches Argumentieren aber in die von der Schrift, der Tradition und seiner eigenen theologischen Arbeit vorgegebenen Aussagen ein. Wichtige Inhalte werden einfach gesetzt

und dann entfaltet. Während er in den meisten anderen Werken immer von den Schriftziten ausgehend seine Gedanken entwickelt, verwendet er sie in der *or cat* in der Regel immer erst am Schluß einer Argumentationskette als Beleg für die Richtigkeit der Aussagen. Damit trägt er der Tatsache Rechnung, daß die zu Unterweisenden erst zur Anerkennung der Autorität der Schrift gebracht werden sollen. Hilfreich für die Entfaltung des vorgegebenen Zusammenhanges sind ihm Beispiele, Bilder und Vergleiche, bei denen Bild- und Sachebene sorgsam unterschieden werden müssen.

Der Gedankengang ist klar durch Einwände und Fragen gegliedert, in denen Gregor der apologetisch geprägten Gesprächssituation bei der Unterweisung Rechnung trägt. Die Grobgliederung orientiert sich dagegen positiv am Inhalt des zu Entfaltenden, aus dem sich der Aufbau und die Systematik des Werkes ergibt. Gregor greift die im 4.Jh. entwickelte methodische Unterscheidung von *Theologia* und *Oikonomia* auf und gliedert sein Werk deutlich in diese zwei Teile, wobei die *Oikonomia* in drei Teilen aufgebaut ist, Gottes Heilshandeln 1.) in der Schöpfung, 2.) in Christus und 3.) am glaubenden Menschen in den Sakramenten. Beide Hauptteile sind ständig aufeinander bezogen. Der Nachweis, daß *Theologia* und *Oikonomia* sich nicht widersprechen, sondern im Gegenteil einander entsprechen, wird immer wieder in verschiedenen Gedankengängen geführt.

Verglichen mit *de principiis* des Origenes und *contra gentes et de incarnatione* des Athanasius kann die *oratio catechetica* als das erste Werk der Theologiegeschichte angesehen werden, in dem diese methodische Unterscheidung der beiden Teile einerseits und deren ständige Bezogenheit aufeinander andererseits so klar und deutlich durchgeführt ist. Gregor hat dabei Ansätze, die er bei Athanasius vorfand, ausgebaut und selbständig weiterentwickelt. Vor allem die in sich geschlossene Argumentation zum Erweis der Gotteseigenschaften Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht im Christusgeschehen kann als die eigenständige Leistung Gregors angesehen werden.

Gregor verankert die *Oikonomia* in der *Theologia* indem er von der *Unterscheidung der drei Hypostasen in der Einheit der göttlichen Natur* ausgeht und in Analogie zum menschlichen Wort und unter Wahrung der grundsätzlichen Unterscheidung von Geschaffenem und Ungeschaffenem seine Lehre vom *Logos* entwickelt. Dabei gelingt es ihm zwar zu zeigen, daß Gott notwendig *oikonomisch* ist, d.h. daß er notwendig aus sich herausgehen und anderem neidlos Anteil am Leben geben muß, es gelingt ihm aber nicht zu zeigen, daß Gott notwendig trinitarisch ist. Die Trinität Gottes bleibt ein Geheimnis.

Indem er aber den *Logos* und in paralleler Argumentation entsprechend auch das *Pneuma* Gottes als lebendige, mächtige *Hypostasen* der einen Gottheit erweist, legt er das theologische Fundament für die *Oikonomia*. Andernfalls würden - das macht Gregor am Beispiel der Taufe deutlich - die Aussa-

gen über die Erschaffung und die Ausstattung des Menschen, über die Wirkung des Christusgeschehens und über die Zueignung derselben in sich zusammenfallen und der Mensch wäre weder gut noch tatsächlich gerettet.

Freilich sind alle Aussagen über Gott und sein Wesen aus den Wirkungen Gottes, wie sie sich uns darstellen und bezeugt werden, geschlußfolgert, insofern sind alle *theologischen* Aussagen auch gleichzeitig *oikonomische*. Gregor bindet beide eng aneinander, indem er die klassische Gotteseigenschaft der Güte mit der Menschenliebe identifiziert. In ihr hat er den kontinuierlichen Grund für die *Oikonomia*, für Schöpfung und Erhaltung, für das Christusgeschehen und die Zueignung der Rettung. Doch müssen die Aussagen über die *Oikonomia* nicht nur mit einer, sondern mit allen Gotteseigenschaften vereinbar sein, denn nur alle zusammen sind Gottes Vollkommenheit. Zeichen der Güte Gottes ist, daß er sich auch noch nach dem Fall um den Menschen kümmert und so seine Schöpfung dennoch zum Ziel führt, Zeichen der Weisheit, daß er einen Plan fand, den Menschen zu retten, Zeichen der Gerechtigkeit, daß er ihn gerade so und nicht durch ein bloßes Machtwort rettete und so der Freiwilligkeit des Abfalls von Gott und der damit verbundenen Verantwortlichkeit des Menschen Rechnung trug. Die Macht erweist sich darin, daß Gott auch zur Ohnmacht und zur Niedrigkeit fähig ist. Entsprechende Erweise liefert Gregor auch im Hinblick auf alle Einwände, die gegen Gottes Handeln nach dem Christusgeschehen erhoben werden.

Ganz bewußt beschränkt er sich dabei meist auf die *oikonomischen* Eigenschaften Gottes, mit den immanenten wie Ewigkeit, Unvergänglichkeit etc. wäre der Nachweis wesentlich schwieriger. Doch sind auch diese nicht vernachlässigt und werden besonders bei den christologischen Problemen mit bedacht.

Die Verteidigung der Schöpfung und des Christusgeschehens gegen alle von der Gotteslehre her vorgebrachten Einwände, also letztlich der Erweis der Einheit von *Theologia* und *Oikonomia* zwingt Gregor zur rechten Unterscheidung von 'gut' und 'schlecht'. Diese Unterscheidung ist gegen alle Einwände, die das Böse in der Welt mit der Aussage von der Güte Gottes konfrontieren, immer wieder das entscheidende Argument. Das Böse kann nur als Gegenteil des Guten verstanden werden. Es ist das Gegenteil von dem, was Gott geschaffen und gewollt hat. Also ist Gott nicht Schöpfer des Bösen. Entsprechend ist der Unterschied zwischen Tugend und Schlechtigkeit wie der zwischen Sein und Nichtsein. Das einzige tatsächlich Schlechte ist das, was man als *πάθος* im eigentlichen Sinne bezeichnet, die Abkehr von Gott. Mit diesem hat sich Gott im Christusgeschehen jedoch nicht eins gemacht.

Diese Überlegungen, die in der Verteidigung der Lehre von der Schöpfung und vom Christusgeschehen entwickelt sind, sind für die Anthropolo-

gie von weitreichender Bedeutung. Wenn der einzige Grund für das faktische Dasein des Bösen die freie Selbstbestimmungsmacht des Menschen ist, muß Gregor für den Fall des guten Geschöpfs, das ja als Ebenbild Gottes zum Verlangen nach und zur Teilhabe an den göttlichen Gütern bestimmt ist, Gründe finden, die weder den Schöpfer belasten, noch die gute Ausstattung des Menschen in Frage stellen. Die Gründe sind sinnvolle, notwendige Ausstattungen des Menschen, die Gott dem Menschen nicht hätte vorenthalten können. Es sind die Tatsache, daß der Mensch 1.) geschaffen ist und daher ein stetig sich Verändernder, immer nur im Werden Begriffener ist - ansonsten wäre er nicht von Gott unterschieden - daß er 2.) mit dem höchsten Gut, der freien Selbstbestimmungsmacht, ausgestattet ist - ansonsten wäre er kein wirkliches Gegenüber Gottes - und daher gefährdet ist, und daß er 3.) mit Leiblichkeit ausgestattet ist - ansonsten gäbe es keine Anteilnahme des Sinnlichen am Geistigen - und daher getäuscht werden kann, wenn er die Sinne als Kriterium der Unterscheidung von gut und schlecht heranzieht. Genau das tut der Mensch. Er verwirklicht nicht das, wozu er geschaffen ist, und was der Möglichkeit nach in ihm angelegt ist, er verfehlt seine Bestimmung, er verfehlt das Leben. Um die Faktizität des Falls erklären zu können, greift Gregor auf die Überlieferung vom Fall der Engelmacht zurück, löst damit aber das logische Problem nicht, sondern verschiebt es auf eine mythologische Ebene.

Die Verfehlung des Guten, die Abkehr von Gott bringt dem eigentlich zur Unsterblichkeit geschaffenen Menschen den Tod ein, zuerst den Tod der Seele, die nur in der Ausrichtung auf das Leben selbst, auf Gott lebt, und dann den Tod des von der Seele her lebenden Leibes. Letzterem kommt aber im gesamten Heilsgeschehen eine positive Funktion zu. Er beendet das Böse und läßt in dem Zwischenstadium der Trennung von Leib und Seele die je eigene Reinigung beider zu, bevor sie in der Auferstehung wieder neu zusammengesetzt werden können. Damit diese aber geschehen konnte, war es notwendig, daß Gott sich in Christus mit allen Eigentümlichkeiten des Menschen verband. Doch nicht um zu leben, sondern um sterben und auferstehen zu können, unternahm Gott die "*Vermischung mit dem Menschlichen*". Der Geburt und dem Tod Christi kommen nur soteriologische Bedeutung zu, sofern sie notwendige Vorstufen zur Auferstehung sind, in der durch die mit Leib und Seele verbundene göttliche Macht beide wieder vereinigt werden. Diese einmal an einer menschlichen Natur vollzogene Auferstehung ist der Ausgangspunkt eines Prinzips des Lebens, das Gott konsequent zum Ende hin durchsetzen wird, eines Prinzips, das sich entfaltet und letztlich auf alle übergehen wird. Mit der Auferstehung hat Christus die durch den Fall des Menschen zerstörte Vermittlung zwischen Sinnlichem und Geistigem wiederhergestellt. Sie hat daher universale Bedeutung für den ganzen Kosmos.

Nachdem Christus durch Tod und Auferstehung dem gefallenem, toten Menschen wieder die Umkehr zum Leben ermöglicht und ihn so aus dem Zwang des Bösen, dem er nicht selbst entinnen konnte, befreit, kann der Mensch wieder auf seine freie Selbstbestimmungsmacht hin angesprochen werden. Das keimhaft im Menschen Angelegte, das nicht, bzw. falsch Entfaltete kann sich nun wieder seiner Bestimmung gemäß entfalten. Im Glauben macht der Mensch den Fall rückgängig, in der Taufe, die Nachahmung von Tod und Auferstehung ist, erhält er Anteil am neuen Leben und der Zusammenhang mit dem Bösen wird zerschnitten. Doch auch hier muß der Mensch das verwirklichen, was er ist, er muß das, was durch Christus ermöglicht ist, auch entfalten und leben, er muß "werden, was er ist".

Diese kurzgefaßte Darstellung der *Oikonomia* der *or cat* zeigt die soteriologische Bedeutung, die Gregor dem Christusgeschehen beimißt, sie zeigt, daß die Sinnspitze, die Mitte dieses Geschehens die Auferstehung Christi ist, durch die die Schöpfung Gottes trotz des Falls doch noch zu ihrem Ziel kommt. Sie zeigt weiterhin, wie eng christologische, soteriologische, anthropologische und theologische Aussagen verknüpft sind und wie oft Gregor die in der einen Thematik getroffenen Aussagen in der anderen anwendet und überprüft, um keinerlei Widersprüche in der Darstellung der christlichen Lehre zuzulassen.

Beim Vergleich der Hauptaussagen der *or cat* mit den Aussagen früherer Werke stellt sich heraus, daß eine immer stärkere Zusammenschau der theologischen Themen zu inhaltlichen Veränderungen geführt hat. Einerseits ist - veranlaßt durch die Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apolinarius und möglicher Weise bedingt durch ein intensiveres Studium der Briefe des Paulus (*tunc et ipse*) - eine immer mehr zunehmende Bedeutung des Christusgeschehens für die Soteriologie zu verzeichnen, die Konsequenzen für die Anthropologie hat. Andererseits wird in der Anthropologie - möglicher Weise bedingt durch ein Studium der Werke des Athanasius - die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, bzw. zunächst das Angewiesensein auf die Teilhabe an Gott selbst und nach dem Fall auch auf die Rettung durch Gott selbst immer deutlicher, was wiederum Konsequenzen für die Soteriologie mit sich bringt. Das führt dazu, daß Gregor in den späteren Werken sehr viel ausführlicher und tiefer die Soteriologie und die Christologie entfaltet, d.h. das Christusgeschehen und alle einzelnen über Christus berichteten Tatsachen werden mehr und mehr zu Themen seiner Theologie. Letztlich führt diese wechselseitige Verknüpfung der theologischen Themen dazu, die Auferstehung Christi als die Mitte der *Oikonomia* Gottes zu denken. Diese Entwicklung hat sich in der *or cat* niedergeschlagen.

Weiterhin zeigt sich beim Vergleich mit anderen Werken Gregors, daß wichtige Aussagen, die in der *or cat* nur angedeutet werden, in anderen Werken ausführlich reflektiert werden. Diese müssen zur Interpretation der

or cat herangezogen werden. Einer der wichtigsten Grundgedanken, der sich durch das Werk Gregors zieht, ist die Vorstellung von der konsequenten Entfaltung des am Anfang keimhaft Angelegten und der konsequenten Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung zum Ende hin, wie sie Gregor am Beispiel der Erschaffung der Welt in *hex* entwickelt hat. Diese Denkstruktur liegt auch der gesamten Anthropologie, sowie auch der Soteriologie und sogar der Christologie zugrunde.

Eine große Zahl von parallelen Argumentationsgängen und ähnlichen Bildern zeigt, daß Gregor Werke des Methodius und des Athanasius gut gekannt haben muß. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß Gregors Theologie eher eine Verwandtschaft zu Athanasius aufzeigt als zu Methodius, da er wichtige Grundkategorien des theologischen Denkens gegen Methodius von Athanasius übernommen hat. Er hat in der *or cat* nicht nur ein paar apologetische Einzelheiten von Athanasius übernommen und sie in sein stark von Methodius beeinflusstes Gedankengut eingebaut, wie der Herausgeber der *or cat* J.H.SRAWLEY meint, sondern er hat im Gegenteil anders als in seinen früheren Werken wichtige Entscheidungen von Athanasius in seine Darstellung der *Oikonomia* aufgenommen und hat lediglich einige Gedanken von Methodius, die ihm von seinen früheren Werken her vertraut waren, eingefügt. Auch in diesem Zusammenhang wird eine Entwicklung in Gregors Theologie deutlich, durch die die besondere Stellung der *or cat* im Gesamtwerk Gregors bestätigt wird.

VERZEICHNIS DER BERÜCKSICHTIGTEN LITERATUR

SEKUNDÄRLITERATUR

- ALTENBURGER, Margarete und MANN, Friedhelm*: Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen - Übersetzungen - Literatur. Leiden: Brill 1987
- ALTANER, Bertold und STUIBER, Alfred*: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 9.Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981
- ARMSTRONG, Arthur Hilary*: Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man. DomSt 1 (1948) S.113-126
- : The Theory of Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians. In: StPatr 5 = TU 80. Berlin 1962. S.427-429
- AUFHAUSER, Johann Baptist*: Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa. München 1910
- AULEN, Gustaf*, Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement. transl.by A.G.Hebert. London 1931. bes. S.62-70
- BALÁS, David L.*: Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium. In: Gregor von Nyssa und die Philosophie, S.128-155
- : Gregor von Nyssa. In: TRE Bd.14 Berlin, New York: de Gruyter 1985, S.173-181
- : The Meaning of the Cross. In: The Easter Sermons... S.305-318
- : ΜΕΘΟΨΙΑ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa. Romae 1966. (Studia Anselmiana philosophica theologica. 55)
- BALTHASAR, Hans Urs von*: Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris: Beauchesne 1942
- BARDENHEWER, Otto*: Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd.3. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller Syrischer Zunge. Freiburg: Herder 1912
- : Patrologie. Freiburg: Herder 1894
- BAYER, Johannes*: Gregors von Nyssa Gottesbegriff. Gießen 1935
- BETZ, Johannes*: Eucharistie. In der Schrift und Patristik. (HDG 4, 4a) Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979
- : Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd.I/1. Freiburg: Herder 1955
- BONWETSCH, Nathanael*: Die Theologie des Methodius von Olymp. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch - historische Klasse, Neue Folge: Bd.VII Nr.1. Berlin 1903
- BOUCHET, Jean-René*: Remarques sur le sens du mot οἰκονομία dans la langue de Grégoire de Nysse. In: Écriture et culture.. S.194-196
- : La vision de l' économie du salut selon saint Grégoire de Nysse. RSPTh 52, S.613-644
- CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von*: Griechische Kirchenväter, 7.Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1986 S.114-124

- CANÉVET, Mariette: Gregoire de Nysse. In: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. T.6. Paris: Beauchesne 1967, S.971-1011
- : Gregor von Nyssa. In: Große Mystiker. Leben und Wirken. Hrsg. G.RUHBACH und J.SUDBRACK. München: Beck 1984 S.17-35
- : Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse. In: Écriture et culture S.144-165
- : Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse. RSR 56 (1968) S.87-95
- CAVARNOS, John P.: The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa. In: Gregor von Nyssa und die Philosophie. S.61-78
- CHERNISS, Harold Frederik: The Platonism of Gregory of Nyssa. University of California Publications in Classical Philology Vol.11, 1930
- Colloquii Leidensis Gregoriani III Leidensis 18/23 IX 1974. Acta. Hrsg. J.C.M.van WINDEN/ A.van HECK. Leiden 1976 (pro manuscripto)
- El "Contra Eunomium I" en la production literaria de Gregorio de Nisa, VI. Coloquio International sobre Gregorio de Nisa, Hrsg. L.F.MATEO-SECO / J.L.BASTERO Pamplona 1988
- DANIELOU, Jean: L' apocatastase chez saint Grégoire de Nysse. RSR 30 (1940), S.328 -347
- : La chronologie des oeuvre de Grégoire de Nysse. StPatr 7 = TU 92. Berlin: Akademie-Verlag 1966, S.159-169
- : La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse. RevSR 29 (1955), S.346-418
- : L'état du Christ dans la mort d' après Grégoire de Nysse. HJ 77 (1958), S.63-72
- : L'être et le temps chez Grégoire de Nysse. Leiden: Brill 1970.
- : Grégoire de Nysse et la philosophie. In: Gregor von Nyssa und die Philosophie... S.3-18
- : Interpolations antiorigénistes chez Grégoire de Nysse. In: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Hrg.F.PASCHKE. (TU 125) Berlin: Akademie-Verlag 1981, S.135-139
- : Platonisme et théologie mystique. Doctrin spirituell de Grégoire de Nysse. Paris: Aubier 1944
- : La resurrection du corps chez Grégoire de Nysse. VigChr 7 (1953) S.154-170
- : Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse. In: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz. Hrg.G.MÜLLER und W.ZELLER. Leiden: Brill 1967, S.355-367
- DENNIS, T.J.: Gregory on the Resurrection of Body. In: The Easter Sermons... S.55-80
- DÖRRIE, Heinrich: Gregor III (Gregor von Nyssa). In: RAC Bd.12 Stuttgart: Hiersemann 1983 Sp.863-895
- DÖRRIES, Hermann: Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa. Zu H.LANGERBECKs Edition des Hohelied-Kommentars in der Leidener Gregor-Ausgabe. ThLZ 88 (1963) S.569-582
- DRÄSEKE, Johannes: Textverbesserungen zur Oratio catechetica. ThLZ 33 (1908), S.531-534
- DROBNER, Hubertus: Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa, Paderborn: Selbstverlag 1988
- : Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H.R.DROBNER. Leiden: Brill 1982. (Philosophia Patrum 5)

- : Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth. The Calculation of the Triduum mortis According to Gregory of Nyssa. In: The Easter Sermons... S.263-278
- : Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch "Contra Eunomium". In: El "Contra Eunomium I" S.285-302
- DROBNER, Hubertus und KLOCK, Christoph, (Hrsg.): *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, (Suppl. to Vig.Christ. XII). Leiden: Brill 1990
- DUNSTONE, Alan Sidney: The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa. SJTh 15 (1962), S.235-244
- The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Cambridge 11.-15.9. 1978.* Hrsg. Andreas SPIRA und Christoph KLOCK. (Patristic Monographs Series 9) Cambridge (Mass.) 1981
- Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chervetogne (22. - 26.9.1969)* . Hrg. Marguerite HARL. Leiden: Brill 1971
- ESCRIBANO-ALBERCA, Ignazio: Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik. HDG 1,2a, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974
- ESPER, Martin Nikolaus: Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa. (Habelts Dissertationsdrucke: Reihe klass.Philologie 30) Bonn 1979
- FERGUSON, Everette: God's Infinity and Mans Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa. GOTR 18 1973, S.59-78
- : Progress in Perfection, Gregory of Nyssa's vita Moysis. StPatr 14 = TU 117, Berlin: Akademie-Verlag 1976, S.307-314
- GAITH, Jérôme: La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse. Études de philosophie médiévale 43. Paris: Vrin 1953
- GILLET, R.: L' homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse. StPatr 6 = TU 81, Berlin: Akademie-Verlag 1962, S.62-83
- GOMES DE CASTRO, Michael: Die Trinitätslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Freiburg i.B. 1938
- GONZALES, Severino: La formula ΜΙΑ ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ 'ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ en san Gregorio de Nisa. (Analecta Gregoriana 21) Rom 1939
- Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.-23.September 1972.* Hrsg. Heinrich DÖRRIE, Margarete ALTENBURGER, Uta SCHRAMM. Leiden: Brill 1976
- GRILLMEIER, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd.1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 2.Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1982, bes. S.537-547
- : Vom Symbolum zur Summa. In: In ihm und mit ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978, bes. S.148-158, 266-269, 294-297, 536-542, 618-620
- HARL, Marguerite: Structure et cohérence du Peri archon, in: Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes Montserrat 1973 Qaderni di "Vetera Christianorum" 12. Bari 1975
- HARL, Marguerite (Hrsg.): *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chervetogne (22. - 26.9.1969)* Leiden: Brill 1971

- HARNACK, Adolf von:* Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.2. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I. Tübingen 1906
- HOCHSTAFFEL, Josef:* Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München: Kösel 1976
- HOLL, Karl:* Amphiloichius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. Tübingen 1904
- HOSS, Karl:* Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius' *contra gentes* und *de incarnatione*. Freiburg 1899
- HÜBNER, Reinhard:* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre. Leiden: Brill 1974. (Philosophia Patrum 2)
- : Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep38 des Basilios. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadokischen Brüdern. In: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Hrg. Jacques FONTAINE und Charles KANNENGIESSER. Paris: Beauchesne 1972, S.463-490
- : Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra. In: Écriture et culture... S.199-229
- IVÁNKA, Endre von:* Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa) In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. Hrsg. Kurt RUH. (Wege der Forschung 23) Darmstadt 1964
- JAEGER, Werner:* Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hermann DÖRRIES. Leiden: Brill 1966
- KELLY, John Norman Davidson:* Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972
- KETTLER, Franz Heinrich:* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, BhZNW 31, Berlin 1966
- KLOCK, Christoph:* Gregors Osterpredigten in ihrer literarhistorischen Tradition. In: The Easter Sermons... S.319-354
- : Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter. (Beiträge zur klassischen Philologie 173) Frankfurt am Main 1984
- KONSTANTINO, Evangelos G.:* Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition. (Das östliche Christentum 17) Würzburg 1966
- KÜBEL, Paul:* Zum Aufbau von Origenes' De Principiis, in: VigChr. 25 (1971), S.31-39
- LANGERBECK, Hermann:* Zur Interpretation Gregors von Nyssa. ThLZ 82 (1957), S.81-90
- LEBOURLIER, Jean:* À propos de l'état du Christ dans la mort. RSPTh 46 (1962). S.629-649 und 47 (1963) S.161-180
- LENZ, Johann:* Jesus Christus nach der Lehre des heiligen Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier: Paulinus 1925
- LEYS, Roger:* L'image de dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Paris 1951
- LIÉBAERT, Jacques:* Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451). (HDG 3, 1a) Freiburg: Herder 1965

- LIETZMANN, Hans:** Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen (Tübingen: Mohr 1904) Nachdruck: Hildesheim, New York 1970
- LOUTH, Andrew:** Envy as the Chief Sin in Athanasius and Gregory of Nyssa, *StPatr* 15,1 = TU 128, Berlin 1984, S.458ff
- McCLEAR, Ernest Varnon:** The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa. *TS* 9 (1948), S.175-212
- MATEO-SECO, L.F. / BASTERO, J.L.,** Hrsg. *El "Contra Eunomium I" en la production literaria de Gregorio de Nisa*, VI. Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988
- MATEO-SECO, Lucas Francisco:** El concepto de salvation en la "Oratio Catechetica Magna" de S. Gregorio de Nisa. *ScrTh* 4 (1972), S.145-171
- : La teologia de la muerte en la "Oratio Catechetica Magna" de Gregorio de Nisa. *ScrTh* 1 (1969), S.453-473
- MAY, Gerhard:** Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa. In: *Écriture et culture...* S.51-66
- : Die Entstehungszeit des Traktats "De infantibus praemature abreptis" des Gregor von Nyssa. In: *Colloquii Gregoriani III...* S.92-97
- : Gregor von Nyssa (331/340 - ca.395). In: *Klassiker der Theologie*. Hrsg. H.FRIES und G.KRETSCHMAR. Bd. 1 München: Beck 1981, S.91-103
- MEISSNER, Henriette M.:** Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione*. *Patrologia* 1. Frankfurt/M, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1991
- MEREDITH, Anthony:** The Divine Simplicity. On a difficult passage of *Contra Eunomium I* 223-241. In: *La "Contra Eunomium"...* S.339-352
- : The Idea of God in Gregory of Nyssa. In: *Studien zu Gregor von Nyssa...* S.127-148
- MERKI, Hubert:** 'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. (Paradosis 7) Fribourg: Paulsdruck 1952
- MOELLER, Ernst Wilhelm:** Gregor von Nyssa. In: *Real-Encyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*. Bd.5. Leipzig 1879, S.396-404
- MOSSHAMMER, Alden:** The Created and Uncreated in Gregory of Nyssa "Contra Eunomium I" 105-113. In: *La "Contra Eunomium"...* S.353-380
- ΜΟΥΤΣΟΥΛΑΣ, 'Ηλίας Δ.:** 'ΑΠΛΑΧΗ, Ein kurzer Überblick über die wesentliche Bedeutung des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur. *SE* 15 (1964) S.5-14
- : Γρηγόριος ὁ Νύσσης. Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία. Βιβλιογραφία. 'Αθήναι 1970
- : La pneumatologie du "Contra Eunomium I". In: *La "Contra Eunomium"...* S.381-390
- : 'Η σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. 'Αθήναι 1965
- : Les sermons pascaux de Grégoire de Nysse. *Theol (A)* 51 (1980) S.333-347
- MÜHLENBERG, Ekkehard:** Apollinaris von Laodicea. (FKDG 23) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969
- : Die Gottheit des inkarnierten Christus erwiesen durch seine Selbstmächtigkeit - Freiheit der Selbstbestimmung. In: *The Easter Sermons...* S.123-137

- : Gregor von Nyssa. In: Gestalten der Kirchengeschichte. Hrsg. M.GRESCHAT. Bd.2 Alte Kirche II. Stuttgart: Kohlhammer 1984 S.49-61
- : Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium. In: Écriture et culture... S.230 -244
- : Synergism in Gregory of Nyssa. ZNW 68 (1977), S.93-122
- : Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966
- NORMANN, Friedrich: Teilhabe - ein Schlüsselwort der Vätertheologie. Münsterische Beiträge zur Theologie 42) Münster: Aschendorf 1978
- OESTERLE, Hans J.: Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift De hominis opificio. In: Hermes 113 (Wiesbaden: 1985) S.101-114
- PARMENTIER, Martien: St.Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit. EkkPh 58 (1976) S.41-100; S.387-444; 59 (1977) S.323-429; 60 (1978) S.697-730
- PELL, G.A.: Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde und Erlösung. Passau 1888
- RITSCHL, Dietrich: Athanasius. Zürich 1964
- RITTER, Adolf Martin: Dogma und Lehre in der Alten Kirche. In: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd.1) Hrsg. Carl ANDRESEN. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982
- : Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift "Über das Leben des Mose". In: Gregor von Nyssa und die Philosophie. S.195-239
- SANCHO BIELSA, Jesús: El vocabulario eucarístico en la Oratio Catechetica de San Gregorio de Nisa. In: Studien zu Gregor von Nyssa. S.233-244
- SCHEFFCZYK, Leo: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. (HDG II, 3a), S.143ff
- SCHOEMANN, J.B.: Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie. Schol.18 (1943) S.31-53 und S.175-200
- SCHWAGER, Raymund: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. München: Kösel 1986
- : Der wunderbare Tausch. Zur "physischen" Erlösungslehre Gregors von Nyssa. ZKTh 104 (1982), S.1-24
- SPIRA, Andreas: Der Descensus ad Inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De Tridui Spatio. In: The Easter Sermons... S.195-261
- : Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa. StPatr 9 = TU 94, Berlin 1966, S.106-114
- SPIRA, Andreas und KLOCK, Christoph (Hrsg.): *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*
- STAATS, Reinhard: Auferstehung der Toten I 4. Alte Kirche. In: TRE Bd.1, S.467-477
- : Auferstehung Christi II 2. Alte Kirche. TRE Bd.1 S.514-529
- STEAD, G. Christopher: Interpretation of "De infantibus" 11,16-14,22. In: Colloquii Gregoriani III ... S.34-41
- : Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa. In: Gregor von Nyssa und die Philosophie. S.107-127

- : Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine. In: Studien zu Gregor von Nyssa. S.149-163
- STEIDLE, B.: Neue Untersuchungen zu Origenes' 'Περὶ ἀρχῶν', ZNW 40 (1941), S.236-243
- STRITZKY, Maria-Barbara von: Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa. (Münsterische Beiträge zur Theologie 37) Münster: Aschendorf 1973
- STUDER, Basil: Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches "Contra Eunomium" Gregors von Nyssa. In: La "Contra Eunomium"... S.139-172
- : Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche. Düsseldorf: Patmos 1985
- : Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre. ThPh 57 (1982), S.161-177
- : Soteriologie. In der Schrift und Patristik. (HDG 3,2a) Freiburg: Herder 1978, bes. S.136-143
- Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Hrsg. Hubertus DROBNER u. Christoph KLOCK (Suppl.to Vig.Christ. XII). Leiden: Brill 1990
- TSCHIRPANLIS, Constantine: The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa. StPatr. 17,3. Oxford, New York: Pergamon Press 1982, S.1131-1144
- UEBERWEG, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 2 Patristische und scholastische Philosophie. Hrsg. Bernhard GEYER. 12.Auflage, Tübingen 1951
- ULLMANN, Wolfgang: Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffes in der Gotteslehre Gregors von Nyssa. Bijdragen 48 Nijmegen (1987), S.150-172
- USENER, Hermann: Das Weihnachtsfest. Kapitel I bis III. Bonn: Cohen 1889
- VÖLKER, Walter: Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden: Steiner 1955
- WICKHAM, Lionel R.: Soul and Body: Christ's Omnipresence, In: The Easter Sermons... S.279-292
- van WINDEN/ van HECK (Hrsg.): *Colloquii Gregoriani III Leidensis* 18/23 IX 1974. Acta. Leiden 1976 (pro manuscripto)
- WINDEN, Jakobus Cornelis van: In Defence of Resurrection. With an Appendix: A Survey of Athenagoras, On the Resurrection of the Dead. In: The Easter Sermons... S.101-121
- WINLING, Raimond: Mort et resurrection du Christ dans les traités contre Eunome de Grégoire de Nysse, RSR 64 (1990), S.127-140
- : La résurrection du Christ dans l'Antirrheticus adversus Apollinarem. Revue des Etudes Augustiniennes 35 (1989), S.12-43
- : La résurrection du Christ comme principe explicatif et comme élément structurant dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse. StPatr 22, S.74-80
- ZEMP, Paul: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. (Münchner Theologische Studien 38) München: Hueber 1970

TEXTAUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN
DER BERÜCKSICHTIGTEN WERKE
GREGORS VON NYSSA

Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum ... Seris Graeca ... accurante J.-P. MINGE. Patrologiae Graecae tomi XLIV - XLVI; S. Gregorius Nyssenus. Excudebatur et venit apud J.-P. MINGE editorem. Paris 1858 = PG 44; 45; 46

Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus JAEGER, Leiden: Brill 1952 ff = GNO

Sämmtliche Werke der Kirchen = Väter aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt. Achtundreißigster Band. Zweite Abteilung. Sämmtliche Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa in Kappadocien. Erster und Zweiter Band. Kempen 1851 und 1853

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl aus deren Werken. Urschrift mit deutscher Übersetzung. Begründet und unter Mitwirkung Anderer herausgegeben von Franz OEHLER. I. Theil. Gregor von Nyssa. Bd. I - IV. Leipzig 1858 und 1859

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Valentin THALHOFER, [Bd. 24 und 70]. Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa, nach dem Urtexte übersetzt von H. HAYD. Kempen 1874 und 1880

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. O. BARDENHEWER, Th. SCHERMANN, K. WEYMANN. Des Heiligen Bischofs Gregor von Nyssa Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt von Karl WEIß. München 1927

Ad Ablabium quod non sint tres dei (Abl)

GNO III/ 1, 37 - 57 Hrsg. F. MÜLLER 1958

PG 45, 116 - 136

F. OEHLER, Bd. II, 186 - 217

De anima et resurrectione (an et res)

PG 46, 12 - 160

F. OEHLER, Bd. I, Leipzig 1858, 1 - 171

H. HAYD, BKV (1. Aufl.) Bd. 24, 319 - 417

Antirrheticus adversus Apollinarium (antrrh)

GNO III/1, 131 - 233 Hrsg. F. MÜLLER

PG 45, 1124 - 1269

Adversus Arium et Sabellium de patre et filio (Arium)

GNO III/1, 71 - 85 Hrsg. F. MÜLLER

PG 45, 1281 - 1301

In ascensionem Christi (ascens)

GNO IX 323 - 327 Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 689 - 693

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 380 - 384

De beatitudinibus (beat)

PG 44, 1193 - 1301

F.OEHLER, Bd.IV, 152 - 319

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 85 - 194

In Canticum Canticorum (cant)

GNO VI Hrsg. H.LANGERBECK

PG 44, 756 - 1120

Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzungen übertragen und eingeleitet von Hans Urs von BALTHASAR Einsiedel 1954

De deitate filii et spirius santi (deit fil)

PG 46, 553 -76

De deitate adversus Euagrium (deit Euag)

GNO IX, 331 - 341 Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 544 - 553

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 385 - 398

In diem luminum (diem lum)

GNO IX, 221 - 242, Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 577 - 600

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 276 - 296

In diem natalem (diem nat)

Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text. Vorgelegt von F.MANN. Diss. Münster 1976

PG 46, 1128 - 1149

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 252 - 275

Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos (diff ess hyp)

Saint Basile, Lettres. Texte établi et traduit par Y.COURTONNE. Paris 1957, 80-92

PG 32, 325 - 340

In Ecclesiasten Homeliae (Eccl)

GNO V 277 - 442 Hrsg. P.ALEXANDER

PG 44, 616 - 753

Epistulae (ep)

GNO VIII/2 2.Aufl. Hrsg. G.PASQUALI

PG 46, 1000 - 1100 u.a.

Contra Eunomium libri I - III vulgo I - XII - (Eun)

GNO I und II, 3 - 311 Hrsg. W.JAEGER

PG 45, 248 - 908

S.HALL, In: La "Contra Eunomium" Hrsg. MATEO-SECO/ BASTERO

Ad Eustathium (Eust)

GNO III/1 3 - 16 Hrsg. F.MÜLLER

PG 32, 684 - 696

F.OEHLER, Bd.II, 164 - 185

Contra fatum (fat)

GNO III/2 31 - 63 Hrsg. J.McDONOUGH

PG 45, 145 - 173

Oratio funebris in Flacillam imperatricem (Flacill)

GNO IX, 475 - 490 Hrsg. A.SPIRA

PG 46, 877 - 892

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 583 - 596

Ad Graecos ex communibus notionibus (graec)

GNO III/1, 19 - 33 Hrsg. F.MÜLLER

PG 45, 176 - 185

F.OEHLER, Bd.II, 218 - 237

Apologia in Hexaameron (hex)

PG 44, 61 - 124

Sämtliche Werke Bd.II, 3 - 57

De infantibus praemature abreptis (infant)

GNO III/2 67 - 97 Hrsg. H.HÖRNER

PG 46, 161 - 192

De inscriptiones Psalmorum (inscr)

GNO V, 24 - 175 Hrsg. J.McDONOUGH

PG 44, 432 - 608

Adversos Macedonianos de spiritu sancto (Maced)

GNO III/1, 89 - 115 Hrsg. F.MÜLLER

PG 45, 1301 - 1333

Vita s. Macrinae (Macr)

GNO VIII/1, 370 - 414 Hrsg. V.WOODS CALLAHAN

PG 46, 960 - 1000

F.OEHLER, Bd.I, 172 - 239

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.24, 83 - 120

Oratio funebris in Meletium episcopum (Melet)

GNO IX, 441 - 457 Hrsg. A.SPIRA

PG 46, 852 - 864

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 557 - 569

De mortuis (mort)

GNO IX, 28 - 68 Hrsg. G.HEIL

PG 46, 497 - 537

De hominis opificio (op hom)

PG 44, 125 - 256

F.OEHLER, Bd.III, 1 - 202

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.24, 207 - 318

Oratio catechetica (or cat)

GNO III/3 Hrsg. E.MÜHLENBERG. Der in Vorbereitung befindliche Text konnte dankenswerter Weise schon vor der Drucklegung eingesehen werden.

Gregory of Nyssa, The Catechetical Oration ed. J.H.SRAWLEY (=CPT), Cambridge 1903

PG 45, 9 - 105

Grégoire de Nysse, Discours catéchétique. Texte grec, traduction française, introduction et index par L.MÉRIDIÉ (=TDEHC 7), Paris 1908

Gregor von Nyssa, Die Große Katechetische Rede, Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J.BARBEL. Stuttgart: Hiersemann 1971. (Bibliothek der griechischen Literatur 1)

Gregorius van Nyssa. Oratio catechetica. Ingeleid en vertaald door W.C.van UNNIK. (Klassieken der Kerk. Eerste Reeks: De vroege Kerk 4) Amsterdam 1949

The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa, translation by J.H.SRAWLEY. Early Church Classics. London 1917

Sämtliche Werke Bd. I, 203 - 285

F.OEHLER, Bd.II, 1 - 151

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.24, 121 - 206

K.WEIB, BKV (2.Aufl.) Bd.56, 1 - 88

De oratione dominica orationes V (or dom)

PG 44, 1120 - 1193

F.OEHLER, Bd.III, 202 - 315

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 9 - 84

De perfectione (perf)

GNO VIII/1, 173 - 214 Hrsg. W.JAEGER

PG 46, 252 - 285

Gregor von Nyssa. Über die Vollkommenheit. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W.BLUM. (Bibliothek der Griechischen Literatur 7) Stuttgart 1977, 42 - 53

De professione Christiana (prof)

GNO VIII/1, 129 - 142 Hrsg. W.JAEGER

PG 46, 237 - 249

Gregor von Nyssa. Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W.BLUM. (Bibliothek der Griechischen Literatur 7) Stuttgart 1977, 42 - 53

Oratio consolatoria in Pulcheriam (Pulcher)

GNO IX, 461 - 472 Hrsg. A.SPIRA

PG 46, 864 - 877

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 570 - 582

Refutatio confessionis Eunomii (ref Eun)

GNO II, 312 - 410 Hrsg. W.JAEGER

PG 45, 465 - 572

In sanctum et salutare Pascha (salut pasch)

GNO IX, 309 - 311 Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 681 - 684

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 370 - 373

In Sanctum pascha (sanct pasch)

GNO IX, 245 - 270 Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 652 - 681

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 344 - 369

Ad Simplicium de fide (Simpl)

GNO III/1, 61 - 67 Hrsg. F.MÜLLER

PG 45, 136 - 145

F.OEHLER, Bd.II, 152 - 163

Ad Theophilum adversus Apolinaristas (Theoph)

GNO III/1, 119 - 128 Hrsg. F.MÜLLER

PG 45, 1269 - 1277

In illud: Tunc et ipse filius vulgo quando sibi subiecerit (tunc et ipse)

GNO III/2, 1 - 28 Hrsg. J.K.DOWNING

PG 44, 1304 - 1325

teilweise übers. in Reinhard HÜBNER, Einheit

De tridui spatio (trid spat)

GNO IX, 273 - 306 Hrsg. E.GEBHARDT

PG 46, 600 - 628

Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingel., übersetzt und kommentiert von H.DROBNER, (Philosophia Patrum 5) Leiden: Brill 1982

H.HAYD, BKV (1.Aufl.) Bd.70, 297 - 321

Vita Moysis (vit Moys)

GNO VII/1 Hrsg. H.MUSORILLO

PG 44, 297 - 429

Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Mose. Übers. und eingeleitet von Manfred BLUM (Sophia. Quellen östlicher Theologie 4) Freiburg 1963

De virginitate (virg)

GNO VIII/1, 247 - 343 Hrsg. P.CAVARNOS

PG 46, 317 - 416

Gregor von Nyssa. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W.BLUM. (Bibliothek der Griechischen Literatur 7) Stuttgart 1977, 81 - 153

F.OEHLER, Bd.IV, 1 - 151

Ex tractatu ad Xenodorum (Xenod)

Franz DIEKAMP, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik. Orientalia Christiana Anallecta 117*) Rom 1938, 13 - 15

TEXTAUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN
DER BERÜCKSICHTIGTEN WERKE VON
ATHANASIUS, METHODIUS UND ORIGENES

Athanase d'Alexandrie. L'incarnation du verbe. (de incarnatione). Sources Chrétiennes 199. gr.-frz. Hrsg. Charles KANNENGIESSER. Paris: Du Cerve 1973

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΕΛΛΗΝΩΝ. Κατὰ τὴν ἔκδοσιν Ε.Π.Μίγγε, τ.25 σ. 4.ἑξ. ΑΘΗΝΑΙ (Athener Ausgabe)

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΕΩΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑ ΣΩΜΑΤΟΣ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ ΕΠΙΦΑΝΕΙΑΣ ΑΥΤΟΥ Κατὰ τὴν ἔκδοσιν Ε.Π.Μίγγε, τ.25 σ. 4.ἑξ. ΑΘΗΝΑΙ (Athener Ausgabe)

Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum ... Seris Graeca ... accurante J.-P. MINGE. Patrologiae Graecae tomi XXV - XXVIII; S. Athanasius. Excudebatur et venit apud J.-P. MINGE editorem. Paris 1857 = **PG 25; 26; 27; 28**

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. O.BARDENHEWER, Th.SCHERMANN, K.WEYMANN. Bd.13 und 31. Des Heiligen Athanasius Bischofs von Alexandrien Schriften. Übers. von A.STEGMANN-J.LIPPL- H.MERTEL, Kempen, München 1913 und 1917

Methodius von Olymp. I. Schriften, Hrsg. G.N.BONWETSCH. Erlangen u. Leipzig 1891

Methodius von Olymp, Werke. Die Griechisch Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd.27 Hrsg. G.Nathanael BONWETSCH, Berlin 1917

Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum ... Seris Graeca ... accurante J.-P. MINGE. Patrologiae Graecae tomi XVIII. Methodius Olympos. Excudebatur et venit apud J.-P. MINGE editorem. Paris 1857 = **PG 18**, 9 - 408

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. O.BARDENHEWER, Th.SCHERMANN, K.WEYMANN. Bd.2 Des Heiligen Methodius von Olympus Gastmahl oder die Jungfräulichkeit. Aus dem Griechischen übersetzt von L.FENDT. Kempen, München 1911

ΟΡΙΓΕΝΟΥΣ ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ΄ - ORIGENES DE PRINCIPIIS LIBRI IV. - Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig GÖRGEMANNS und Heinrich KARPP. Darmstadt 1976

INDEX WICHTIGER GRIECHISCHER BEGRIFFE

- αἰσθητός 109, 129, 134f, 138, 159, 161,
195, 210, 214, 225, 229f, 235f, 237,
239-241, 266, 292
- ἁμαρτία, ἁμαρτάνω 116, 127, 137,
ἀνάκλησις, ἀνακαλέω 86, 154
- ἀνάστασις 177f
- ἀναστοιχείωσις 178, 248
- ἀπάθεια 116, 123-127, 149, 174, 176, 187,
226f, 277, 280
- ἀποκατάστασις 178, 248
- ἄτομον 101
- αὐτεξουσία, αὐτεξούσιος 96, 134
- ἁρμονία 161
- ἐπάνοδος 154
- ἰδίωμα 172, 196, 285
- νοητός 109, 129, 134f, 138, 159, 161, 195,
210, 214, 225, 229f, 235f, 237, 239-241,
266
- οἰκονομία 60f, 85, 151, 161
- οὐσία 21, 99, 101, 104, 124, 223
- πάθος 46, 65, 121-128, 134, 142, 144, 174,
219f, 227f, 232-235, 244, 276, 318
- πλημελλέω 116
- προαίρεσις 96f, 125, 133f, 162-165, 171,
173, 175, 180, 219
- πρόθεσις 96
- πρόσωπον 101
- ὑπόστασις 21, 94f, 99, 101, 120, 205
- φθορά 143
- φύσις 99, 104f, 124, 128, 285

INDEX WICHTIGER THEOLOGISCHER BEGRIFFE UND SACHVERHALTE

Auferstehung

Christi 3, 10, 24, 46, 52, 61, 65f, 76, 82f, 92, 113-117, 121-123, 128, 136, 144, 147, 150-161, 166-178, 183, 188f, 196f, 208, 215, 249, 251ff, 260-268, 278, 282-287, 298ff, 312-315, 319

der Toten 17, 25-27, 36-38, 74, 136, 142-147, 154, 156ff, 160ff, 166-178, 197, 205, 207, 216, 233f, 243ff, 248-258, 272, 290ff, 299ff, 306, 308, 312, 315

Auferweckungen 249f

Auferstehungsleib 243, 273-276, 299

Bilder in der Argumentation 29, 33-37, 47, 51, 53, 99f, 111ff, 117, 142f, 158f, 163, 168, 170, 179, 183ff, 191, 193f, 206, 218, 222, 249f, 257ff, 262f, 267, 276, 282, 285f, 293, 298, 300, 308, 317, 321

Böse (der/das) 28, 35-37, 50, 64, 73, 80, 85f, 99, 109f, 113, 116, 119f, 121-127, 134-142, 151, 157, 162f, 170, 175, 179, 180, 206, 215f, 218, 220, 232, 248, 258, 271, 292-298, 305, 307-309, 318-320

Christologie 3, 10, 38, 91, 116, 191, 193, 195, 198, 200, 207f, 246, 277ff, 280-288, 292, 301, 307-311, 316, 320f, 325

Christusgeschehen 3, 17-20, 23f, 28, 44, 46-54, 57-62, 65f, 75, 83-89, 91, 103, 105, 107, 109, 112-123, 126-129, 134-136, 140f, 147-155, 162, 166, 189, 195, 197, 206ff, 219f, 235, 242, 248-257, 262, 268, 287, 297f, 301, 305, 309, 311-320

Eucharistie 24, 26, 54f, 66, 117, 182-191, 198, 201, 311

Freiwilligkeit 27, 37, 109-113, 123, 136, 162, 165f, 218, 263, 269, 280, 307, 318

Geburt

Christi 24, 46, 50, 52f, 65, 83, 88, 111, 116, 121-126, 144, 150-154, 196, 256, 268-270, 280, 286, 319

geistliche 102, 166f, 171, 255

Geschlechtlichkeit 126f, 220f, 224, 226-228, 231-237, 241

Gottebenbildlichkeit 23, 34f, 39, 54, 93, 96, 122, 130-134, 138f, 142f, 164, 166, 172, 177, 210-226, 230-233, 239f, 248, 259, 273, 296f, 303, 305, 308, 319,

Gotteseigenschaften 22, 28, 48, 106-108, 114-116, 147, 150, 318

Gut(e) 7f, 22, 29, 32, 36f, 42, 44, 50, 61-65, 84, 87, 92, 96-98, 100, 106-112, 117-128, 130-148, 157, 163-166, 171f, 176, 178, 180, 183f, 210, 213, 215-219, 228, 232, 236, 238f, 252f, 258-260, 263, 271-273, 276f, 293, 296-298, 304-307, 312, 318f

Inkarnation 50f, 151, 256, 268-271, 278-284, 301, 309, 317

Kreuz Christi 24, 27, 31, 52, 66, 82f, 121, 131, 154, 160, 206, 256, 266-268, 283, 285, 313

Leib Christi 54, 66, 182ff, 187-190, 258f, 273, 279, 299

Leiblichkeit 3, 122, 127, 134f, 141, 145, 191, 209f, 220-237, 273-275, 292, 297, 319

Lust 110-112, 117, 122-126, 137, 140, 142, 218, 232-234, 307

Nachahmung 24, 34, 66, 130, 159, 164, 166-170, 174-176, 183, 189, 198, 210, 217, 258, 263-266, 272, 320

schlecht / Schlechtigkeit / das Schlechte 15, 36f, 45, 50f, 65, 88, 96, 105, 109-111, 117-127, 133-136, 139-143, 147-151, 153-155, 169-176, 179, 181, 183f, 215, 218f, 228, 233f, 245, 248, 251-253, 257-260, 271-273, 287, 295, 307, 314, 318f

Schöpfung 10, 14, 22f, 29, 35, 41-44, 57, 59, 61-63, 72-77, 81f, 84f, 92, 97, 103-105, 114, 119, 121f, 127-132, 135f, 145, 148, 150-153, 159f, 181f, 192, 194, 210, 214, 221-241, 246, 253, 255-257, 261-268, 271, 294, 297f, 303-308, 313, 316-318, 320

Schöpfung, doppelte 221, 255

- Seele 17, 25, 29, 32, 35, 37, 62, 74, 76, 81, 113, 119, 135-137, 142-147, 155-163, 168-170, 172f, 176, 178-183, 190-197, 200, 205-207, 209-217, 219, 224f, 228f, 234, 236-247, 249, 251, 263, 268, 271, 273-279, 282-284, 292-296, 303, 306-312, 319
- Sünde 32, 51, 62, 66, 86, 115-117, 127f, 137, 144f, 152, 162, 182ff, 185, 215, 219, 227, 229f, 234, 244-248, 254, 256f, 260, 268f, 275, 278, 285, 295, 297f, 307
- Sündenfall, Fall des Menschen 29, 36, 47, 64f, 80f, 85f, 88, 128-131, 134, 136f, 141, 146, 148, 160, 162, 173, 218f, 229, 268, 293-296, 305-311, 319
- Sündenvergebung 111
- Taufe 7f, 12, 19, 24, 31, 37, 53-56, 66, 72, 79f, 102f, 111, 117, 132, 158f, 162-178, 181-183, 189f, 197, 255, 263-266, 272, 298, 311, 317, 320
- Teilhabe 3, 7f, 23, 34, 61, 64, 66, 95, 108, 122, 131-139, 146f, 150, 157, 160, 166, 171, 178, 180, 182f, 185, 190f, 200, 213-216, 234-245, 258, 263, 266, 268, 273, 279, 288, 293f, 301, 312-314, 319f
- Tod
- Christi 24, 27, 31, 46, 50, 52, 61, 65, 76, 82-86, 88, 113, 115, 121-123, 126, 144, 150-158, 160f, 166-170, 174-178, 183f, 189, 196f, 215, 263f, 267-269, 278-283, 287, 311, 319
- des Menschen 18, 36, 64, 81, 83, 86f, 111-118, 122, 127, 136, 141-146, 170f, 178, 184, 189f, 200, 215, 219-221, 227, 233f, 237, 242-244, 248f, 253f, 255, 258, 262-264, 268, 286, 292-295, 299, 306, 309, 319
- der Seele 62, 136ff, 145, 147, 163, 200, 206, 215, 243ff, 268, 295, 308, 319
- Trinität(slehre) 3, 6, 10, 12, 20-22, 34f, 41, 59, 64, 75, 87, 92ff, 98-103, 193, 195, 201, 205, 207, 211, 238, 244f, 255, 303f, 316f, 324
- Tugend 32, 37, 66, 88f, 109, 117, 120, 122-125, 132, 162, 165f, 174, 184, 204, 210, 215, 217-221, 226, 236, 250, 259, 265, 272, 274, 276, 307, 318
- Unsterblichkeit 62, 75, 81, 87, 127, 142, 145-147, 166, 175f, 183-190, 197, 227, 231, 238, 245f, 260, 279-286, 293ff, 299ff, 303, 306, 308, 314, 319
- Wiedergeburt 24, 54, 66, 102f, 166f, 171-173, 177, 183, 215, 255, 264ff
- Zeugung
- Christi 46, 122-126, 280
- geistliche 102
- des Menschen 53, 60, 122, 126, 167, 228

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. TERTULLIANUS. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. WASZINK and J.C.M. VAN WINDEN. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. VAN DER NAT. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. SPRINGER, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. HOEK, A. VAN DEN. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. NEYMEYR, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. HELLEMO, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. RUFIN VON AQUILEIA. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. MARTI. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. ROUWHORST, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. RADICE, R. and D.T. RUNIA. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. BITTER, N.G. COHEN, M. MACH, A.P. RUNIA, D. SATRAN and D.R. SCHWARTZ. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. GORDON, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. PROSPER OF AQUITAINE. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. MARCOVICH. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. JEFFORD, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. DROBNER, H.R. and KLOCK, CH. *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. NORRIS, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. NORRIS and Translation by LIONEL WICKHAM and FREDERICK WILLIAMS. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. OORT, J. VAN. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. LARDET, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. RISCH, F.X. *Pseudo-Basilii: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. KLIJN, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. ELANSKAYA, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. WICKHAM, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. ASTERIUS VON KAPPADOKIEN. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0

21. HENNINGS, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14.* 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. BOEFT, J. DEN & HILHORST, A. (eds.). *Early Christian Poetry. A Collection of Essays.* 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. MCGUCKIN, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts.* 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. REYNOLDS, Ph.L. *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods.* 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. PETERSEN, W.L. *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship.* 1994. ISBN 90 04 10034 2
26. GRÜNBECK, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms.* 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. HAYKIN, M.A.G. *The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century.* 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. BENJAMINS, H.S. *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes.* 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. SMULDERS s.J., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum.* 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. KEES, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa.* 1995. ISBN 90 04 10200 0